

De Marokkanenpaniek

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag | Abdessamad Bouabid
Afbeelding omslag: Ibrandify (Freepik)

© 2018 A. Bouabid | Boom criminologie

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van reprografische verveelvoudigingen uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16b Auteurswet dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp, www.reprorecht.nl). Voor het overnemen van (een) gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (art. 16 Auteurswet) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten Organisatie, Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.stichting-pro.nl).

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

ISBN 978-94-6236-885-9
ISBN 978-94-6274-948-1 (e-book)
NUR 741

www.boomcriminologie.nl

De Marokkanenpaniek;

Een geïntegreerde morele paniekenadering van het stigma 'Marokkaan' in
Nederland

The Moroccan Panic;

An integrated moral panic approach of the stigma 'Moroccan' in the
Netherlands

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de
Erasmus Universiteit Rotterdam
op gezag van de
rector magnificus

Prof.dr. R.C.M.E. Engels

en volgens besluit van het College voor Promoties.
De openbare verdediging zal plaatsvinden op

donderdag 27 september 2018 om 13.30 uur

door Abdessamad Bouabid

geboren te Utrecht

Erasmus University Rotterdam



Promotiecommissie:

Promotoren:

Prof.dr. R. van Swaeningen
Prof.dr. R.H.J.M. Staring

Overige leden:

Prof.dr. W. Schinkel
Prof.dr. J.M. Dagevos
Prof.dr. S. Saharso

Voor Nederland

Voorwoord

In 1965 arriveerde mijn vader samen met veel andere Marokkaanse mannen in Nederland om tijdelijk als zogenaamde ‘gastarbeider’ te werken. Deze ‘tijdelijkheidsgedachte’ verdween begin jaren zeventig uit het hoofd van mijn vader, omdat hij het wel naar zijn zin had in Nederland. In 1972 haalde hij dan ook mijn moeder en oudste broer en zus over uit Marokko. Na deze ‘gezinshereniging’ begon in datzelfde jaar de zogenaamde ‘gezinsvorming’, waaruit in de jaren zeventig drie zussen voortkwamen en in de jaren tachtig mijn broertje en ik. Als kind groeide ik in de jaren tachtig, negentig en 2000 op in een traditioneel Marokkaans gezin waarin de islam centraal stond. Ik kreeg vanuit huis dan ook alleen positieve beelden mee over het Marokkaan-zijn en de islam. Op televisie en andere media, maar ook in het dagelijks leven op straat, in het openbaar vervoer, op school en op mijn werk werd ik echter geconfronteerd met andere beelden van de Marokkaanse etniciteit en cultuur en de islam. Deze negatieve beelden hadden invloed op mijn zelfbeeld, zelfvertrouwen, identiteitsvorming, vertrouwen in de mensheid, thuisgevoel in Nederland, et cetera. Deze ervaringen brachten allerlei vragen in mij naar boven, zoals: hoe komen ‘Marokkanen’ aan een negatief groepsimago en hoe gaan andere Nederlanders met een Marokkaanse migratieachtergrond hiermee om in het dagelijks leven? Met dit proefschrift heb ik eindelijk deze vragen, waar ik nu meer dan twintig jaar mee rondloop, kunnen beantwoorden. Ik ben wat dit betreft voldaan.

Ik wil een aantal mensen bedanken die, in symbolische interacties die ik met hen heb gehad, bewust of onbewust een bijdrage hebben geleverd aan het beantwoorden van deze vragen. Mijn proefschrift is in die zin dan ook een ‘sociale’ constructie. Mijn dank gaat allereerst uit naar R², oftewel René van Swaeningen en Richard Staring. Zonder jullie hulp had ik nooit een onderzoeksvoorstel kunnen schrijven en ook nooit kunnen promoveren. Ik was in mijn studietijd een ontzettend onzekere jongen en wist niet eens wat promoveren was totdat jij, René, mij tijdens een van mijn laatste scriptiegesprekken vertelde dat mijn scriptie heel goed was en je me vroeg of ‘promoveren’ niet iets voor mij was. Ik heb ontzettend veel zelfvertrouwen gekregen door jullie constante vertrouwen en heb veel van jullie geleerd. Ik kan me de gesprekken over mijn proefschrift nog goed herinneren. Deze begonnen altijd met een uur lang praten over koetjes en kalfjes, gingen vervolgens over in een uur lang keihard schieten op mijn proefschrift en eindigde altijd met oppeppende woorden en het uitspreken van vertrouwen dat het met wat aanpassingen helemaal goed komt. Ik liep daardoor altijd afgemat maar voldaan naar buiten. Ik ben jullie eeuwig dankbaar voor het vertrouwen en de kansen die jullie mij hebben geboden en nog steeds blijven bieden. Ik hoop dat ik me de komende jaren nog onder jullie vleugels verder mag ontwikkelen.

Daarnaast wil ik al mijn andere collega's bedanken met wie ik heb samengewerkt aan de EUR en met wie ik bijna dagelijks gesprekken heb gevoerd: mijn *corner boys* Tom de Leeuw en Robby Roks, mijn 'mede-allochtontjes' Jing Hiah en Shir Nabi, kamergenoten Sey Lin van Munster, Mieke Cox, Jelle Jaspers en Gerald Hopster, mede-Cohen-fan Henk van de Bunt, promovendi-'toezichthouder' Karin van Wingerde, junior-meeting Lisa van Reemst, *green horse* Clarissa Meerts, 020-Joep Beckers, 419-Medea van Schijndel, cyborg-Wytske van der Wagen, mede-diversiteits- en Goffman-fan Gabry Vanderveen en onze tafeltennissers Teun van Ruitenburg en Timo Peeters. Dank jullie wel voor de vele gesprekken op de kamers en gangen van het Sanders-gebouw (en andere plekken op de wereld), ondanks dat ik mede hierdoor waarschijnlijk een jaar ben uitgelopen. Jullie worden bedankt! In het bijzonder wil ik Thaddeus Müller, de bibliothecaris van het symbolisch interactionisme en de etnografie, nog bedanken voor het mij enthousiasmeren voor deze zeer interessante sociologische benaderingen en voorzien van leesvoer (via de mail of printjes op mijn bureau). Dank hiervoor!

Ook wil ik alle deelnemers van The Common Study Programme in Critical Criminology, AKA de Common Sessions, bedanken. Ik heb ontzettend veel kennis en inspiratie van jullie gekregen. In het bijzonder wil ik enkele *giants* van deze Common Sessions bedanken, al spreken ze geen Nederlands. Keith Hayward, dank voor jouw keiharde kritiek op de morele paniektheorie. Deze heeft mij slapeloze nachten bezorgd, maar wel heel scherp gehouden. Jeff Ferrell, dank voor het wijzen op het belang van de symmetrieregels binnen de morele paniektheorie: een morele paniek-onderzoek naar de maatschappelijke reactie zonder ook te kijken naar de mensen op wie deze reacties zich richten is inderdaad incompleet en nietszeggend. Tot slot, Jock Young. Ik weet nog goed hoe jij na de presentatie van mijn masterscriptie over de morele paniektheorie naar mij toe kwam en zei: "I think you've got it all wrong." Dat was het begin van een succesvolle zoektocht naar 'de ware morele paniektheorie'. Jammer dat ik de resultaten van mijn proefschrift niet meer aan je kan presenteren.

Verder wil ik mijn vriendengroep CP danken voor de structurele chaos in mijn leven! Hierdoor ervoer ik mijn promotietraject altijd als een baken van rust. In het bijzonder wil ik nog Hakim Zambib bedanken voor de vele uurtjes die we hebben geknald in de UB in Utrecht en de vele diepgaande gesprekken over het leven. Door jou heb ik die laatste loodjes als veertjes ervaren.

Tot slot, Mariam, Narjis, Anass, pa, ma en de rest van de familie: Ik wil jullie niet alleen bedanken, maar jullie vooral mijn excuses aanbieden. Sorry voor alle tijd die ik in dit proefschrift heb gestoken en niet in jullie!

Utrecht, 19 juli 2018

Abdessamad Bouabid

Inhoudsopgave

Voorwoord.....	vii
1 ‘Het Marokkanenprobleem’	1
1.1 Van ‘gastarbeider’ tot ‘kut-Marokkaan’	1
1.2 Een sociale reactiebenadering van ‘het Marokkanenprobleem’	9
1.3 Onderzoeksopzet en leeswijzer	10
2 <i>Morele paniek</i> : een misplaatste overreactie	13
2.1 <i>Mods, Rockers</i> en hippies in Groot Brittannië	13
2.2 Stanley Cohen: een eerste conceptualisering.....	14
2.3 Misplaatstheid als klassieke crux: the real problem, the real significance ...	20
2.4 Galerij van sociale types	23
2.5 Post-Cohen en -Young	27
2.6 Kritiek en misvattingen over de <i>morele paniek</i>	30
2.7 De klassieke ‘symmetrische’ morele paniektheorie als uitgangspunt.....	36
3 <i>Folk devils</i> : omgaan met stigmatisering	39
3.1 Cohen <i>meets</i> Goffman	39
3.2 Reacties op ‘discriminatie’: Bouw & Nelissen	45
3.3 Reformerende: Simpson & Yinger	49
3.4 Internaliseren: Lemert	50
3.5 Copingtechnieken, -strategieën en -dimensies	53
4 De morele paniekbenadering als methode	55
4.1 De <i>morele paniek</i> -zijde: een kwalitatieve documentenanalyse van het publieke discours.....	55
4.2 De <i>folk devil</i> -zijde: open interviews en observaties	65
4.3 Symmetrie: een morele paniek- en een folk devil-zijde	75

5 De Marokkanenpaniek: de sociale constructie van ‘Marokkanen’ als folk devils	77
5.1 Slotervaart (2007), Gouda (2008) en Culemborg (2009-2010)	78
5.2 <i>Overdrijving, voorspelling en sensibilisering</i> : de sociale constructie van paniek	80
5.3 <i>Oriëntatie</i> : nieuwe episodes van ‘het Marokkanenprobleem’	94
5.4 Symbolisering: ‘de Marokkaan’ als <i>folk devil</i>	98
5.5 Beelden en verklaringen: stereotypering van ‘de Marokkaan’ als ‘de Ander’	109
5.6 <i>Maatregelen</i> : het verdedigen van de morele grenzen	124
5.7 <i>Exploitatie</i> : de strijd tegen taboes en ‘de theedrinkcultuur’	128
5.8 Galerij van sociale types: de constructie van ‘de goede Marokkaan’	133
5.9 Conclusie: Wat is het ware probleem (<i>the real problem</i>) in en de ware betekenis (<i>the real significance</i>) van deze maatschappelijke reacties?	138
6 “Meestal worden we zwartgemaakt”	143
6.1 “Over het algemeen is het negatief”	144
6.2 “Zelfs als het positief is, is het negatief”	160
6.3 ‘De media’, ‘de politiek’, ‘Nederlanders’ en ‘Marokkanen’	172
6.4 “Het is extremer geworden”	185
6.5 Conclusie: een overwegend negatieve ervaring en een <i>symmetrie</i> met de <i>morele paniek</i> -zijde	192
7 “Omdat ik Marokkaan ben (?)”	197
7.1 “Dan gaan ze denken van: Marokkanen zijn slecht”	198
7.2 “Omdat het weer terugslaat op mij”	202
7.3 “Omdat ik Marokkaan ben?”	216
7.4 “If men define situations as real”	229
8 “Als Marokkaan moet je ermee zien te leven”	233
8.1 Negeren	234
8.2 Selectief conformeren	245
8.3 Selectief terugtrekken	258
8.4 Weerleggen	262
8.5 Verzetten	272
8.6 Internaliseren	280
8.7 Conclusie: een scala aan relatief ‘milde’ reacties	282

9 Patronen in reacties: Situaties, morele carrières en groepsdynamiek.....	287
9.1 Situationele factoren: adaptieve reacties	287
9.2 Persoonlijke kenmerken: morele carrières	291
9.3 Groepsdynamische factoren: rolmodellen, gemeenschapszin en deloyaliteit	299
9.4 Conclusie: situationeel en minder conformeren en <i>verzetten</i>	301
10 De Marokkanenpaniek: een hedendaagse morele paniek	303
10.1 De klassieke <i>morele paniektheorie</i> van Cohen en Young	303
10.2 De maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’: een hedendaagse	307
10.3 ‘De Marokkanenpaniek’ vanuit de <i>folk devil</i> -zijde	315
10.4 Mild en flexibel omgaan met ‘de Marokkanenpaniek’	320
10.5 Een slotpleidooi voor de ‘geïntegreerde’ <i>morele paniektheorie</i> en een inclusieve samenleving	323
Literatuur	327
Samenvatting.....	341
Summary	353
Curriculum Vitae.....	364
PhD-portfolio	365

1 ‘Het Marokkanenprobleem’

1.1 Van ‘gastarbeider’ tot ‘kut-Marokkaan’

Sinds de immigratie van Marokkaanse ‘gastarbeiders’ in de jaren 1960 en 1970 en de gezinsvorming en -hereniging in de jaren 1970 en 1980, heeft ‘de Marokkaanse gemeenschap’¹ op veel terreinen een succesvolle bijdrage geleverd aan ‘de Nederlandse samenleving’. Dit heeft zich onder andere gemanifesteerd in veel succesvolle ondernemers, politici, schrijvers, muzikanten, acteurs en topsporters. In de afgelopen vijf decennia is dit deel van de Nederlandse bevolking sterk vooruitgegaan op domeinen als onderwijs, arbeidsmarkt en huisvesting en heeft een Marokkaans-Nederlandse middenklasse zich gevormd.² Ondanks deze positieve ontwikkelingen ervaart deze diverse en gefragmenteerde groep Nederlanders echter sinds de jaren tachtig en negentig een negatief groepsimago gebaseerd op een groep mannelijke jongeren die ‘uitblinken’ in ernstige sociale problemen, zoals schooluitval, werkloosheid, criminaliteit, overlast en radicalisering. Inmiddels spreekt men in het zogenaamde ‘Marokkanendebat’ van ‘kut-Marokkanen’, ‘radicaliserende moslimjongeren’, ‘mislukte integratie’, ‘het Marokkanendrama’, ‘het multiculturele drama’ en ‘het Marokkanenprobleem’ (De Jong, 2007; Bovenkerk, 2014).

In dit proefschrift staat dit spreken over ‘Marokkanen’ centraal. Niet alleen wordt onderzocht hoe dit spreken ‘is’, maar ook hoe Nederlandse jongemannen met een Marokkaanse migratieachtergrond hiermee omgaan in hun dagelijks leven. Alvorens ik overga tot het beantwoorden van deze twee centrale vragen, ga ik eerst in op de vraag hoe het komt dat deze verzameling individuen met een gedeelde etnische achtergrond, cultuur en/of religie in het publieke discours³ wordt geproblematiseerd? Hoe komt het dat deze zogenaamde ‘Marokkanen’ als groep verantwoordelijk worden gehouden voor de negatieve gedragingen van individuen met een gedeelde etniciteit, cultuur en/of

¹ Dit is tussen enkele aanhalingstekens geplaatst, omdat dit een sociale constructie is. In dit proefschrift zal ik vaker gebruik maken van dergelijke aanhalingstekens bij woorden, concepten en ingebeelde groepen die een sociale constructie zijn en waarmee ik slechts citeer uit het publieke discours, zoals ‘Marokkanen’, ‘etnische minderheden’, ‘de Nederlandse cultuur’, ‘autochtone Nederlanders’, ‘de samenleving’, et cetera.

² Zie de reeks SCP-rapportages ‘Rapportage Minderheden’ van 1995 tot en met 2005 en SCP/CBS-rapportages ‘Jaarrapportage Integratie’ van 2005 tot en met 2014.

³ In dit proefschrift vertrek ik vanuit de sociale reactiebenadering en zal ik daarom vaker spreken over het *publieke discours*. Hiermee doel ik dan op: al het gesprokene en geschrevene dat publiekelijk toegankelijk is.

religie? Hoe komt het dat negatieve en emotionele maatschappelijke reacties⁴ losbarsten op gebeurtenissen waarbij zij op enigerlei wijze betrokken zijn – denk aan de rellen in het Amsterdamse Slotervaart in 2007 (Bouabid, 2016b), de rellen in Culemborg in 2009 en 2010, de dood van grensrechter Richard Nieuwenhuizen in Almere en juweliersoverval in Deurne in 2014. En hoe komt het dat in deze maatschappelijke reacties de Marokkaanse etniciteit en migratieachtergrond van de daders wordt benadrukt en ‘hun exogene cultuur’ wordt aangewezen als oorzaak? Oftewel, hoe is de sociale constructie van ‘de Marokkaan’ in het Nederlandse publieke discours getransformeerd van ‘gastarbeider’ naar ‘kut-Marokkaan’?

1.1.1 1960-1980: ‘eigen’ cultuur bevordert remigratie ‘gastarbeiders’

*Gast·ar·bei·der: uit het buitenland afkomstige arbeider,
buitenlandse werknemer*⁵

Begin jaren zestig krijgt Nederland te maken met een sterke economische groei en tegelijkertijd een tekort aan laaggeschoolde arbeidskrachten. Om dit probleem op te lossen, worden werknemers in landen rondom de Middellandse Zee geworven, waaronder in Marokko. In dezelfde periode komt uit Marokko ook een veel grotere ‘spontane migratie’ op gang; Marokkaanse migranten⁶ komen veelal op eigen houtje naar Nederland op zoek naar een (beter) inkomen. In dit decennium wordt de tewerkstelling van deze arbeiders door de Nederlandse overheid en bevolking gezien als een tijdelijke zaak en men noemt deze arbeiders dan ook ‘gastarbeiders’. Aan het eind van de jaren zestig zijn er echter steeds meer van dergelijke ‘gastarbeiders’ nodig, waardoor ‘gastarbeiders’ ook steeds langer (mogen) verblijven in Nederland. Ondanks dat net iets meer dan de helft van de ‘gastarbeiders’ in dit decennium daadwerkelijk terugkeert, blijft deze ‘tijdelijkheidsgedachte’ – de arbeidsmigranten verblijven hier tijdelijk – het uitgangspunt van de overheid. In deze periode pleiten zowel rechtse als linkse politici voor het behoud van ‘de eigen cultuur’ van de ‘gastarbeiders’. Dit omdat hiermee bij remigratie aanpassingsproblemen in het land van herkomst kunnen worden voorkomen en een definitieve terugkeer kan worden verzekerd (Entzinger, 1984, p. 78-79; Cornelis, 1990, p. 23; Schinkel, 2007, p. 71).

Begin jaren zeventig komt er een eind aan de economische groei door de wereldwijde oliecrisis. Nederland krijgt te maken met een economische recessie, structurele werkloosheid en toenemende automatisering die ‘gastarbeiders’ minder nodig maakt. Het toelatingsbeleid wordt verscherpt, de vraag naar buitenlandse arbeidskrachten daalt

⁴ In dit proefschrift zal ik vanuit de sociale reactiebenadering ook vaker spreken over *maatschappelijke reacties*. Deze definieer ik als volgt: Het geheel van gesproken en geschreven reacties van individuen (bijvoorbeeld: journalisten, politici, bestuurders, columnisten, experts, wetenschappers, ‘de man op straat’, etc.) en actoren (bijvoorbeeld: media, regering, gemeente, politie, Openbaar Ministerie, belangengroepen, etc.) in het publieke discours.

⁵ Van Dale online woordenboek www.vandale.nl. Geraadpleegd op 1 oktober 2017.

⁶ Ik gebruik het woord ‘migrant’ alleen voor mensen die ooit naar Nederland gemigreerd zijn en dus niet voor mensen die hier zijn geboren.

drastisch en de werving loopt terug. De hoeveelheid ‘gastarbeiders’ neemt echter toe, de verblijfsduur wordt steeds langer en de gezinshereniging en -vorming beginnen op gang te komen. De Nederlandse overheid komt hierdoor langzamerhand steeds meer voor het zogenaamde ‘tijdelijkheidsdilemma’ te staan: beleid opstellen om de komst en verblijf van de migranten te managen, betekent een indirecte erkenning van het permanente verblijf. Geen beleid opstellen, kan echter weer tot maatschappelijke problemen leiden. Er ontstaat een publiek debat over de ‘tijdelijkheidsgedachte’ en de realiteitszin van de overheid en ook steeds meer over de zwakke rechtspositie van migranten en hun posities op de arbeidsmarkt, in het onderwijs, de gezondheidszorg en op het gebied van huisvesting. (Entzinger, 1984, p. 21-23 en 79-87; Schuster, 1999, p. 181-194 en 197; Bouras, 2012, p. 70-70).

Als reactie komt de overheid in 1974 tot een zogenaamd ‘tweesporenbeleid’ onder het motto ‘integratie met behoud van eigen identiteit’. Met dit beleid probeert de regering enerzijds het toelatingsbeleid te verscherpen, ‘gastarbeiders’ zonder geldige verblijf- en werkvergunning uit te zetten en de remigratie te bevorderen. Zo wordt de retourmigratie van ‘gastarbeiders’ gestimuleerd door bijvoorbeeld het aanbieden van ‘oprotpremies’ van 5000 gulden en door het opzetten van het zogenaamde REMPLD-project dat migranten ondersteunt in het creëren van bedrijvigheid in het land van herkomst; de retourmigratiewens van de overheid in een ontwikkelingshulpjasje. Anderzijds probeert de regering de opname en emancipatie van migranten in ‘de Nederlandse samenleving’ te bevorderen om hun welzijn te verbeteren en problemen, spanningen en conflicten te voorkomen. De toenemende gezinshereniging en -vorming en blijvende toestroom van arbeidsmigranten maken dit nog meer noodzakelijk en de publieke opinie, de media en steuncomités oefenen steeds meer druk uit op de overheid om meer aandacht te schenken aan deze groepen. Ondanks dit nieuwe beleid ten aanzien van migranten komen velen van hen in een minderheidspositie terecht, waar ze te kampen hebben met toenemende werkloosheid, taal- en onderwijsachterstanden, slechte huisvesting en discriminatie (Entzinger, 1984, p. 86-95; Bouras, 2012, p. 70-78). Deze sociale achterstanden domineren in het opvolgende decennium – zoals we in de volgende paragraaf zullen zien – het zogenaamde ‘minderhedendebat’.

1.1.2 1980-1990: ‘eigen’ cultuur bevordert integratie ‘etnische minderheden’

*Et-ni-sche min-der-heid: Bevolkingsgroep waarvan de leden van een ander ras zijn dan de leden van de belangrijkste bevolkingsgroep in een land*⁷

Waar de Nederlandse overheid medio jaren zeventig officieel de ‘tijdelijkheidsgedachte’ opgeeft ten aanzien van Molukkers en Surinamers, gaat de overheid er in officiële beleidsstukken en communicatie nog lange tijd van uit dat Mediterrane groepen, voornamelijk Marokkanen en Turken nog steeds terug zullen keren naar hun land van herkomst. Pas in de jaren tachtig komt hier verandering in. In 1979 stelt de

⁷ Van Dale online woordenboek www.vandale.nl. Geraadpleegd op 1 oktober 2017.

Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in het rapport 'Etnische Minderheden' dat de overheid deze 'tijdelijkheidsgedachte' moet laten varen, omdat dit niet strookt met de werkelijkheid. De WRR adviseert dan ook om algemeen minderhedenbeleid op te stellen om de sociale achterstanden van minderheden op te lossen. In de Regeringsreactie op dit rapport geeft de overheid uiteindelijk officieel en expliciet toe dat ook de Mediterrane migranten zich permanent in Nederland hebben gevestigd en dat de ontwikkeling van groepsgerichte minderhedenbeleid nodig is (Regeringsreactie, 1980; Entzinger, 1984, p. 100-104). Omdat de duiding 'gastarbeiders', '(im)migranten' of 'buitenlandse werknemers' door de permanente vestiging en gezinsvorming – in Nederland geboren kinderen zijn nooit gemigreerd – niet meer opgaat, wordt nu gesproken van 'etnische minderheden'. In de Minderhedennota van 1983 komt de overheid dan ook tot een algemeen 'minderhedenbeleid' dat drie speerpunten kent: (1) het wegwerken van de sociaaleconomische achterstanden van minderheden, (2) het verbeteren van hun rechtspositie en het tegengaan van discriminatie en racisme en (3) het bevorderen van de emancipatie en maatschappelijke participatie en het voorkomen van isolement en segregatie (Ministerie van Binnenlandse Zaken, 1983; Entzinger, 1984, p. 112-138; Entzinger, 1990, p. 256-257). Het pleiten voor 'behoud van eigen cultuur en identiteit' blijft behouden, echter nu niet om de terugkeer van 'etnische minderheden' te bevorderen, maar om ze – doordrenkt met de verzuilingsgedachte – een sterke (collectieve) identiteit en een vertrouwde omgeving te geven die als basis nodig zijn voor goede zelfontplooiing en daarmee de 'integratie' zouden moeten bevorderen. Dit beleid – dat zich dus primair focust op het wegwerken van sociale achterstanden vanuit een sterke 'eigen' identiteit – uit zich in maatregelen als het geven van onderwijs in 'eigen taal en cultuur', subsidiëren van culturele festiviteiten en tradities, organiseren van doelgroepsgericht welzijnswerk, stimuleren van zelforganisaties en het instellen van inspraakcolleges voor minderheden (Entzinger, 1990, p. 258-260; Fermin, 1997, p. 166-167; Van der Valk, 2002, p. 61; Schinkel, 2008, p. 71-73; Bouras, 2012, p. 12 en 84-94).

In 1987 ziet de overheid in dat dit minderhedenbeleid niet effectief is. Er zijn nog steeds achterstanden op het gebied van onderwijs, scholing, huisvesting, arbeidsmarkt, meer en meer 'etnische minderheden' zijn afhankelijk geworden van de sociale zekerheid en sociale voorzieningen – voornamelijk door werkloosheid en arbeidsongeschiktheid – en discriminatie is nog steeds aan de orde van de dag (Van Praag, 1990, p. 93-122; Teunissen, 1990, p. 141-167; Fermin, 1997, p. 81-82). Twee jaar later komt de WRR op verzoek van de overheid met het adviesrapport 'Allochtonenbeleid' (1989). De meerderheid van de 'etnische minderheden' in Nederland verkeert volgens de WRR inderdaad in een marginale positie en participeert te weinig in de maatschappij door culturele verschillen en/of discriminatie. Ook de relatief hoge criminaliteitscijfers onder 'etnische minderheden' vallen steeds meer op. Het advies is dit keer om te erkennen dat Nederland een 'immigratieland' is geworden en om een zogenaamd 'allochtonenbeleid' in te voeren bestaande uit een vreemdelingenbeleid met restrictieve toelating, verbetering van de rechtspositie bij verblijf, het bevorderen van de terugkeer, minder vrijblijvend integratiebeleid met een zwaar accent op onderwijs- en arbeidsparticipatie van allochtonen als individuen en de visie dat cultuurbeleving een private aangelegenheid is. De nadruk op cultuurbehoud en 'positieve' groepsvorming lijkt hiermee weg te vallen en de nadruk op het wegwerken van de sociaaleconomische achterstanden de enige te worden (WRR, 1989; Entzinger, 1990, p. 258-260; Fermin, 1997, p. 177-191).

1.1.3 1990-2000: eigen cultuur belemmert integratie ‘allochtonen’

Al·loch·toon: Van elders aangevoerd of afkomstig, niet-inheems, vreemd (tegenstelling: autochtoon); ge-vormd van Grieks allos [een andere] + chthōn [aarde, land]⁸

In 1990 neemt de regering de hoofdlijnen van het WRR-advies over. Van het groepsgerichte curatieve ‘minderhedenbeleid’ van de jaren zeventig en tachtig – met daarin een belangrijke positieve rol voor ‘de eigen cultuur’ van ‘etnische minderheden’ – wordt in de jaren negentig afgestapt. Daarvoor in de plaats komt een geïndividualiseerd en preventief ‘integratiebeleid’ voor zogenaamde ‘allochtonen’; ‘allochtonen’, omdat men het woord ‘minderheid’ nu stigmatiserend vindt (WRR, 1989; Van der Valk, 2002, p. 59). Dit ‘allochtonenbeleid’ bestaat enerzijds uit een sterke focus op het mobiliseren en activeren van ‘allochtonen’ tot sociaaleconomische participatie en anderzijds op culturele aanpassing. Deze ‘allochtonen’ worden enerzijds niet meer zoals voorheen gezien als zorgcategorieën, maar als individuele burgers met achterstanden; gebrekkige integratie wordt het individu kwalijk genomen (Ministerie van Binnenlandse Zaken, 1990; Fermin, 1997, p. 82 en 150-152 en 190-209; Schinkel, 2008, p. 73-74; Bouras, 2012, p. 97-98). Anderzijds wordt ‘de eigen cultuur’ van ‘hen’ als groep – met een bijzondere rol voor de islam – steeds minder gezien als positieve integratiespringplank – zoals in de jaren tachtig het geval was, maar steeds meer juist als oorzaak voor de sociale achterstanden en problemen van de hele groep en dus als belemmering voor de zogenaamde ‘integratie’; een gebrekkige integratie wordt het collectief kwalijk genomen (Van der Valk, 2002, p. 53-55 en 62; Schinkel, 2008, p. 73-82; Bouras, 2012, p. 97-98).

Deze veranderende visie op ‘de eigen cultuur’ van ‘allochtonen’ – van remigratiebevorderend, naar integratiespringplank, naar integratiebelemmerend – krijgt een sterke duw in de rug door een artikel van de toenmalige VVD-leider Frits Bolkestein in 1991.⁹ Daarin waarschuwt en benadrukt de liberaal dat de eigen identiteit en cultuur van ‘allochtonen’ en de islam in het bijzonder een bedreiging is voor ‘de Nederlandse samenleving’ en haar fundamentele beginselen, zoals de scheiding van kerk en staat en de vrijheid van meningsuiting. Bolkestein zegt hiermee slechts te zeggen wat ‘veel mensen’ in Nederland al veel langer denken en vinden, maar niet durven te uiten (vgl. Fortuyn en Wilders een decennium later). Zijn artikel leidt vervolgens tot een stroom aan kritiek, maar ook tot veel steunbetuigingen (Prins, 2004, p. 25-28). Naar aanleiding van deze maatschappelijke reacties organiseert het Ministerie van Binnenlandse zaken een zogenaamd ‘Maatschappelijk Debat Integratie’ (Ministerie van Binnenlandse Zaken, 1992). Dit leidt in het publieke discours¹⁰ vervolgens tot nog meer discussies over onderwerpen als moreel verval, criminaliteit onder ‘allochtone jongeren’, onveiligheid op straat, drugsgebruik, de welvaartstaat, islamitische basisscholen, de islam in Nederland in het algemeen, ‘de dominante cultuur’ en de toename van asielzoekers en zogenaamde

⁸ Van Dale online woordenboek www.vandale.nl. Geraadpleegd op 1 oktober 2017.

⁹ ‘Integratie van minderheden moet met lef worden aangepakt’, *de Volkskrant*, 12-09-1991.

¹⁰ Al het gesprokene en geschrevene dat in de openbaarheid gebeurt.

illegale vreemdelingen. 'De eigen cultuur' en de islam worden hierin steeds meer en nadrukkelijker besproken als dreiging voor de dominante 'Nederlandse cultuur' (Fermin, 1997, p. 82-83, 209-211 en 251; Van der Valk, 2002, p. 62 en 109; Witte, 2003) en men pleit steeds meer voor 'assimilationistische integratie', oftewel het volledig loslaten van de niet-Nederlandse culturen door 'allochtonen' en het volledig opgaan in de meerderheidscultuur (Schinkel, 2007, p. 73).

In het publieke discours in de jaren 1990 worden thema's als overlast en criminaliteit steeds vaker en explicieter gekoppeld aan 'allochtonen' en hun exogene culturen. Het negatieve spreken over 'allochtonen' en het taboe op het koppelen van sociale problemen en achterstanden aan etnische groepen of 'hun culturen' dat in de decennia ervoor nog bestaat (zie Vuijsje, 1986; Van der Valk, 2002, p. 120-122), wordt steeds meer gezien als juist een katalysator van de sociale problemen en achterstanden van 'allochtonen' en men pleit voor het doorbreken van dit taboe. Vooral de rechtse partijen – met de VVD en Frits Bolkestein in de voorhoede – maken zich door het wegvallen van dit taboe steeds meer schuldig aan de legitimering, normalisering en bagatellisering van stigmatisering en discriminatie in het publieke discours (Van der Valk, 2002, p. 85-138). Dit leidt in het publieke discours tot 'een nieuwe politieke correctheid van politieke incorrectheid' (Schinkel, 2007; 2008) of om met Bovenkerk te spreken, tot een 'omgekeerd taboe' (2003a), namelijk op het ontkennen, negeren of bagatelliseren van de sociale problemen en achterstanden van 'allochtonen'. Er wordt niet alleen gepleit tegen dit vermeende taboe, maar ook voor: het serieus nemen van de angsten en bezorgdheden die 'gewone mensen' hebben ten aanzien van 'allochtonen' ('Marokkaanse' en 'Antilliaanse jongeren' en de islam in het bijzonder) het loskomen van het vermeende naïeve idealisme van voorgaande decennia en het beëindigen van de macht van de progressieve elite (Bouw, 1991; De Haan & Bovenkerk, 1993, p. 116; Van der Valk, 2002, p. 62; Bovenkerk, 2003a; Prins, 2004; Schinkel, 2007; 2008).

Deze ontwikkelingen en veranderingen in het spreken en denken over 'allochtonen' en 'hun cultuur' doen zich ook voor binnen de wetenschap (De Haan & Bovenkerk, 1993, p. 119-127; Leuw, 1997). Waar in de jaren 1970 en 1980 in onderzoeken naar criminaliteit onder 'etnische minderheidsgroepen'¹¹ vooroordelen en verbanden tussen criminaliteit en etniciteit veelal worden ontkracht – meestal door te wijzen op de zwakke sociaaleconomische positie van deze 'minderheden' of op discriminatie en selectiviteit bij de politie en justitie (Maas-de Waal, 1991; De Haan & Bovenkerk, 1993, p. 124-126; Bovenkerk, 2003b, p. 47-48) – of deze verbanden simpelweg niet worden besproken, worden de oorzaken voor de sociale problemen en achterstanden van 'allochtonen' ('Marokkanen' en 'Antillianen' in het bijzonder) steeds vaker en explicieter in de 'eigen' cultuur of religie van deze etnische groepen gezocht (Bovenkerk, 2003a; 2003b, p. 50; zie bijvoorbeeld: Junger, 1990; Pels, 1991; Franke, 1991, p. 38-40; Van Gemert, 1998; Leuw, 1997; Van San, 1998). In 1991 wordt zelfs een heel nummer van het *Tijdschrift voor Criminologie* – met de titel "Taboes en clichés: Allochtone jongeren en criminaliteit – gewijd

¹¹ Zie het onderzoek van Buikhuisen & Timmerman (1971) naar criminaliteit onder 'Ambonezen', Van Amersfoort & Biervliet (1977) onder Surinamers en Molukkers, Werdmölder (1985; 1989) onder 'Marokkanen' en Van der Hoeven (1986) en De Beer (1988) onder 'etnische minderheden' in het algemeen.

aan de criminaliteit van ‘allochtonen’ en het te doorbreken taboe (TvC, 1991). Ondanks de brede titel gaat de meerderheid van de artikelen specifiek over ‘Marokkaanse jongeren’, omdat zij “in veel onderzoeksrapporten en beleidsnota’s als de belangrijkste probleemgroep naar voren” komen (Bouw, 1991¹²). De jaren negentig zijn dan ook de opmaat naar het heden waarin de cultuur, religie en integratie van ‘allochtonen’ – met een bijzondere focus op ‘Marokkanen’, ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam – nog verder worden onderzocht en geproblematiseerd.

1.1.4 2000-nu: ‘Kut-Marokkanen’ en ‘radicaliserende moslimjongeren’ in ‘het multiculturele drama’

*Kut-Ma·rok·kaan: Vulgair, scheldwoord. Typering van een jonge Marokkaanse Nederlander wiens al dan niet vermeende criminele gedrag als problematisch wordt ervaren*¹³

In de jaren negentig is het negatieve spreken over ‘allochtonen’ – ondanks het steeds meer doorbreken en de omkering van het taboe – nog relatief latent, geraffineerd en normatief begrensd. Het wordt tot dan toe nog sterk bekritiseerd door linkse politieke partijen en vooral gebezigd door rechtse politieke partijen, waaronder de kleine extreemrechtse partij Centrum Democraten van Hans Janmaat. Na kritische essays van Paul Schnabel – ‘De multiculturele illusie’ in 1999 – en PvdA-coryfee Paul Scheffer – ‘Het multiculturele drama’ in 2000 (Witte, 2010, p. 130-132), de revolutie van Fortuyn (2001-2002), de Al Qaeda-aanslagen in de VS van 11 september 2001 en de moord op Theo van Gogh door de ‘Marokkaanse moslim’ Mohamed B., ontstaat er in het begin van de nieuwe eeuw steeds meer consensus over ‘de mislukte integratie’ van ‘allochtonen’, ‘het failliet van de multiculturele samenleving’ (Prins, 2004, p. 11-12) en over het opleggen van ‘de Nederlandse cultuur’ aan ‘allochtonen’ als enige oplossing. Hierdoor ontstaat er voor ‘allochtonen’ – de islamitische in het bijzonder – steeds minder ruimte voor de ‘eigen’ cultuur of religie. Kritiek op het negatieve spreken over ‘allochtonen’ zoals het aanspreken van onderbuikgevoelens, creëren van angst en het in de kaart spelen van extreemrechts die Bolkestein in de jaren negentig nog wel veelvuldig kreeg (Prins, 2004, p. 23) delft in de nieuwe eeuw al snel het onderspit. Ook het antiracistisch tegengeluid van de jaren ervoor wordt steeds minder hoorbaar (Witte, 2003, p. 162-163). De nieuwe politieke incorrectheid (Schinkel, 2007; 2008) of omgekeerde taboeïsering (Bovenkerk, 2003a) van de jaren negentig nemen na 2000 de dominante positie in het publieke discours over en worden nog extremer toegepast dan in de jaren negentig. Verschillende auteurs wijzen op deze ‘radicalisering’ in het nieuwe millennium. Zo schrijven Harchaoui & Huinder (2003, p. 7) dat sinds 2000 vergaande uitspraken worden gedaan onder het mom van het doorbreken van taboes, stelt Bovenkerk (2003a) dat we in het publieke debat ‘doorslaan’ in het negatieve spreken over ‘allochtonen’ (p. 248-251), beschrijft Prins een wending naar het *hyperrealisme* – een radicalisering van het *nieuw realisme* van de jaren negentig (2004, p. 42-43) – en spreekt Van Swaaningen van

¹² Inleidend artikel van het desbetreffende TvC-nummer uit 1991.

¹³ Van Dale online woordenboek www.vandale.nl. Geraadpleegd op 1 oktober 2017.

morele paniek over ‘allochtonen’ en integratie (2005, p. 301). Deze normalisering van het negatieve spreken en taboeïseren van ‘het positieve spreken’ over ‘de Ander’ – vooral belichaamt door politici als Pim Fortuyn (Lijst Pim Fortuyn), Ayaan Hirsi Ali (VVD), Rita Verdonk (VVD/TON), Geert Wilders (VVD/PVV) die zich als felle tegenstanders van ‘het behoud van de eigen cultuur’ door ‘allochtonen’ en de islam in het algemeen en als hoeders van de meerderheidscultuur profileren – leidt dan ook frequent en regelmatig tot allerlei felle discussies over ‘allochtonen’ en de islam en confrontaties met ‘allochtonen’ in het publieke discours (Bouabid, 2010).

Binnen dit negatieve klimaat ten aanzien van ‘allochtonen’ en de islam zijn steeds vaker negatieve maatschappelijke reacties waar te nemen op gebeurtenissen waarin deze zogenaamde ‘allochtonen’ en hun deviante cultuur of godsdienst een prominente rol spelen. Ook in deze negatieve maatschappelijke reacties lijken vooral ‘Marokkanen’ en moslims het doelwit te zijn (Harchaoui & Huinder, 2003; Bovenkerk, 2003a). Deze maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ en/of moslims manifesteren zich in golfbewegingen die vaak ontstaan na incidenten waarin ‘Marokkanen’ of moslims op enigerlei wijze een rol spelen (zie ook De Haan & Bovenkerk, 1993, p. 120-121 en 128; Van der Valk, 2002, p. 50).¹⁴ Voorbeelden van deze tientallen maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ en/of moslims zijn de rellen in de Amsterdamse wijk Slotervaart (1998, 2007; zie Bouabid, 2016b), 9/11 (2001), de moord op Theo van Gogh door Mohamed B. (2004) (zie Bouabid, 2010), de dreiging van de Hofstadgroep en de aanslagen in Madrid en London (2004-2006), de dood van ‘tasjesdief’ Ali El B. in Amsterdam (2005), het overval op een buschauffeur in Gouda en vermeende rellen in de wijk Oosterwei (2008), de rellen in Culemborg (2009-2010), de dood van grensrechter Nieuwenhuizen in Almere (2012), de juweliersoverval in Deurne (2014) en de rellen in de Schilderswijk (2014). Naast maatschappelijke reacties op dergelijke maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen, zijn er ook soortgelijke reacties waar te nemen op (cumulaties van) talloze ‘kleinere’ incidenten zoals: overlast op straat, in badplaatsen, het zwembad, de bioscoop en in het uitgaansleven, homohaar en -geweld, antisemitisme, vrouwonvriendelijkheden, loverboys, drugsrunners, inbraken en roofovervallen die niet alleen plaatsvinden in grote steden als Rotterdam en Amsterdam, maar ook in kleine plaatsen als Ede, Veenendaal, Zaltbommel, Maassluis en Helmond. Met de alom bekende oververtegenwoordiging in criminaliteitscijfers van jonge Nederlanders met een Marokkaanse migratieachtergrond, deze ‘kleine’ en ‘grote’ incidenten en de daaropvolgende negatieve afkeurende maatschappelijke reacties, is deze groep jongemannen met een gedeelde etnische achtergrond in de afgelopen decennia het symbool geworden van overlast, criminaliteit en radicalisering, waardoor men inmiddels – zoals reeds gezegd – spreekt van ‘kut-Marokkanen’, ‘radicaliserende moslimjongeren’ en ‘het Marokkanenprobleem’ (zie ook De Jong, 2007; Bovenkerk, 2014).¹⁵

¹⁴ Van der Valk spreekt van ‘morele paniek’ over etnische minderheden.

¹⁵ Sinds de uitbraak van de burgeroorlog in Syrië in 2012 en de opmars en neergang van IS in Syrië en Irak ‘lijken’ de maatschappelijke reacties zich meer op moslims te richten en minder op ‘Marokkanen’. Zowel de uittocht van tientallen Nederlandse moslimjongeren naar deze oorlogsgebieden als de meer recentere terugkeer van een aantal van hen naar Nederland, heeft in het publieke discours geleid tot golven van negatieve maatschappelijke reacties op moslims en de islam. Maatschappelijke reacties op gebeurtenissen waarin specifiek ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen lijken zich – met uitzondering van liquidaties in de onderwereld – steeds minder voor te doen. Of dit het einde is van de

1.2 Een sociale reactiebenadering van ‘het Marokkanen-probleem’

De in de vorige paragraaf beschreven negatieve maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders in het publieke discours in Nederland vormen de focus van dit proefschrift. Enerzijds wordt gepoogd deze maatschappelijke reacties op Nederlanders met een Marokkaanse migratieachtergrond te exploreren, te begrijpen en te verklaren. Hoe zijn de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ en hoe kunnen we deze begrijpen en verklaren? Anderzijds wordt gekeken naar de invloed van dit negatieve publieke discours en de negatieve maatschappelijke reacties op het dagelijks leven van jonge mannelijke Marokkaanse Nederlanders. Voor de focus op deze groep is gekozen, omdat de meeste aandacht binnen deze negatieve maatschappelijke reacties zich juist op deze groep ‘Marokkanen’ richt en de verwachting is dat het op deze groep dan ook de meeste impact zal hebben (zie ook De Jong, 2007; Saharso, 1992). Hoe is het voor hen om in het middelpunt van de negatieve maatschappelijke aandacht te staan, hoe werkt dit door in hun dagelijks leven en hoe gaan ze hier vervolgens mee om? Gaan zij hiertegen in verzet of leggen zij zich hierbij neer? Isoleren zij zich van andere Nederlanders¹⁶ om deze reacties te ontwijken door zich in ‘de eigen groep’ van Marokkaanse Nederlanders terug te trekken? Leidt dit tot zogenaamde ‘parallelle samenlevingen’? Of leiden deze negatieve maatschappelijke reacties als een self-fulfilling prophecy juist tot (nog meer) sociaal afwijkend gedrag, zoals overlast, criminaliteit en/of radicalisering?

Om deze maatschappelijke reacties en de invloeden hiervan op Marokkaans-Nederlandse jongemannen te onderzoeken, wordt vertrokken vanuit de sociale reactiebenadering binnen de criminologie. Vanuit deze manier van kijken naar de werkelijkheid is de focus ten eerste gericht op ‘sociale’ – tussen mensen – en maatschappelijke – tussen groepen mensen – reacties op sociaal afwijkend gedrag – oftewel afwijkend van de dominante cultuur, ten tweede op de sociale constructieprocessen hierbinnen en ten derde op de consequenties van deze maatschappelijke reacties en constructies. Binnen deze sociale reactiebenadering is om twee redenen gekozen voor de *morele paniektheorie* als theoretisch kader. Ten eerste, omdat deze benadering bij uitstek een zeer interessant en gedetailleerd theoretisch kader biedt waarmee specifiek negatieve en ogenschijnlijk overdreven maatschappelijke reacties van een dominante culturele meerderheid – *moral panics* – op mensen die op sociaal of cultureel vlak afwijken van de dominante cultuur – *folk devils* – kunnen worden begrepen en verklaard (Young, 1971a; 1971b; Cohen, 1972; 1987; 2002). Ten tweede, omdat verschillende wetenschappers reeds gewezen hebben op de mogelijke toegevoegde waarde van de *morele paniekbenadering* in het begrijpen en verklaren van specifiek de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ en moslims. Zo roept Bovenkerk in 2003 op om de negatieve maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ – die hij aanduidt als ‘paniekreacties’ of ‘panikerende aandacht’ – te onderzoeken vanuit de *morele paniektheorie*, omdat volgens hem sociale constructie hierin een belangrijke rol speelt (2003a; 2003b). Ook Van der Valk (2002, p. 50) en Van Swaaningen (2005, p. 301)

beschreven maatschappelijke focus op ‘Marokkanen’ en/of een verschuiving naar een focus op moslims, is nu nog niet met zekerheid te zeggen, omdat we er nog midden in zitten.

¹⁶ Alle Nederlanders zonder Marokkaanse migratieachtergrond.

wijzen op het concept van de *morele paniek* als zij spreken over de maatschappelijke reacties op ‘etnische minderheden’ in Nederland.

Ondanks dat deze theorie stamt uit de jaren zestig heeft het in de afgelopen tien jaar hernieuwde aandacht gekregen. In 2009 bracht *The British Journal of Criminology* een speciale editie uit over de *morele paniektheorie* en in de opvolgende jaren zijn er veel (hand)boeken uitgekomen waarin deze theorie in het licht van het huidige tijdperk wordt geherwaardeerd (zie bijvoorbeeld: Hier, 2011; Critcher et al, 2013; Krinsky, 2013; Nicholas & O'Malley, 2013; Thompson & Williams, 2013; Cree et al, 2016). In lijn met deze auteurs zal ook ik in dit proefschrift een steentje proberen bij te dragen aan de herwaardering van deze theorie uit de vorige eeuw door te kijken naar hoe zij tegenwoordig wordt toegepast, wat hiervan in het hedendaagse nog theoretisch bruikbaar en empirisch toepasbaar is en wat mogelijk een update vereist.

1.3 Onderzoekopzet en leeswijzer

Het in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk geschetste ‘Marokkanenprobleem’ en de in de vorige paragraaf beschreven sociale reactiebenadering van dit probleem, brengt mij op de volgende tweeledige probleemstelling:

Hoe zijn de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland en hoe gaan Marokkaans-Nederlandse jongemannen hiermee om in hun dagelijks leven?

De *morele paniekbenadering* levert zoals reeds gezegd een goed raamwerk voor de analyse van sociale reacties van een dominante culturele meerderheid op een ondergeschikte en ingebeelde sociaal-cultureel deviante minderheid. In het eerste hoofdstuk dat volgt op deze inleiding – hoofdstuk 2 – wordt verslag gedaan van een literatuurstudie naar deze *morele paniektheorie*. Deze literatuurstudie bestaat uit een verkenning en herwaardering van de klassieke *morele paniektheorie* van Young (1971a; 1971b) en Cohen (1972; 1987; 2002) en van een verkenning van andere meer recentere (her)conceptualisering van deze theorie in de wetenschappelijke literatuur. De vraag die in dit hoofdstuk centraal staat is in hoeverre de klassieke benadering van Young en Cohen ‘theoretisch’ nog bruikbaar is om hedendaagse maatschappelijke reacties te duiden en te verklaren.

In hoofdstuk 3 volgt een literatuurstudie naar theorieën die wat zeggen over de manier waarop mensen omgaan met negatieve sociale reacties. Deze theorieën – waarvan de symbolisch interactionistische stigmatheorie de belangrijkste is – vormen het theoretisch kader waarmee het tweede deel van de probleemstelling wordt beantwoord, namelijk hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen omgaan met de negatieve maatschappelijke reacties op hen als afgebakende groep. In hoofdstuk 4 wordt uitgebreid ingegaan op de onderzoeks-, dataverzamelings- en analysemethoden die zijn gebruikt om de probleemstelling te beantwoorden. Hierin zal worden beschreven hoe data over de maatschappelijke reacties in het publieke discours zijn verzameld en geanalyseerd in Atlas.ti, hoe de interviews en (participerende) observaties zijn uitgevoerd onder

Marokkaans-Nederlandse jongemannen en hoe ook deze met behulp van Atlas.ti zijn geanalyseerd.

Vervolgens worden in hoofdstuk 5 de bevindingen van de analyse van de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het publieke discours gepresenteerd. Hierin wordt beschreven hoe de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland zijn, in hoeverre deze reacties zijn te kenschetsen als *morele paniek* en in hoeverre de klassieke *morele paniektheorie* ‘empirisch’ nog bruikbaar is om hedendaagse maatschappelijke reacties te duiden en te verklaren?

Vervolgens worden in de hoofdstukken 6 tot en met 9 de bevindingen gepresenteerd van de interviews en (participerende) observaties die zijn uitgevoerd onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen. In hoofdstuk 6 zien we hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen het publieke discours over ‘Marokkanen’ in de media ervaren en welke betekenissen zij aan deze reacties geven. In hoofdstuk 7 vertellen de jongemannen ons hoe dit publieke discours (volgens hen) doorwerkt in dagelijkse interacties met andere Nederlanders leven en hoe dit hun dagelijks leven beïnvloed. In hoofdstuk 8 worden allerlei manieren beschreven waarop Marokkaans-Nederlandse jongemannen vervolgens omgaan met de negatieve maatschappelijke reacties in zowel het publieke discours als met negatieve sociale reacties in hun dagelijks leven. Aansluitend, in hoofdstuk 9, beschrijf ik enkele factoren die een rol spelen in welke copingstrategieën en -technieken in bepaalde situaties of momenten worden gehanteerd. Tot slot volgt de eindconclusie in hoofdstuk 10, waarin alle bevindingen in samenhang worden bekeken en op een hoger abstractieniveau conclusies worden getrokken.

2 *Morele paniek*: een misplaatste overreactie

2.1 *Mods, Rockers* en hippies in Groot Brittannië

De *morele paniektheorie* vindt zijn oorsprong in de culturele revoluties en sociale onrusten van de jaren zestig. Deze brengen Europa een scala aan jeugdsubculturen die zich afzetten tegen de dominante ‘volwassenencultuur’. Waar in Nederland vooral de ‘nozems’ met hun leren jacks, brommers, rock-‘n-rollmuziek en andere symbolen van sociale deviantie de aandacht van de gevestigde orde weten te trekken (zie bijvoorbeeld Tillemans, 1990), zijn in Groot-Brittannië vooral de *Mods* en *Rockers* die om soortgelijke redenen in de maatschappelijke spotlights komen te staan. In de hoogtijdagen van *The Beatles* staan de *Mods* (voluit *Modernists*) bekend vanwege hun modieuze, vaak Italiaanse kleding, hun specifieke haardracht, hun voorliefde voor scooters en ska, R&B en soulmuziek en hun voorkeur voor espressobars als hangplek. Tegelijkertijd staan de *Rockers* bekend als liefhebbers van rockmuziek en jongeren in zwarte leren jacks die rondrijden op zware motoren en rondhangen in *motorway ciffs* (Allan, 2006, p. xii; Cohen, 2002, p. 154-161). Wanneer in 1964 in een aantal Engelse badplaatsen als Clacton, Brighton en Margate enkele confrontaties ontstaan *tussen* jongeren onderling – waarvan slechts sommigen *Mod* of *Rocker* zijn – en *met* ‘de volwassenen’ en de autoriteiten, worden specifiek deze twee jeugdgroepen in de negatieve en emotionele maatschappelijke reacties¹⁷ die volgen, aangewezen als publieke vijand nummer één.

De gebeurtenissen lijken te worden aangegrepen door ‘de volwassenen’ om hun al lang aanwezige angst, woede en bezorgdheid ten aanzien van deze twee ‘nieuwe’ jeugdsubculturen en hun woede en ontevredenheid jegens politie, justitie en de politiek – die volgens hen te weinig of te soft optreden tegen deze twee groepen, eindelijk te kunnen uiten.

Op deze confrontaties in de badplaatsen komen ook allerlei lokale en nationale media af die uitgebreid én overdreven berichten over de vermeende (toenemende) dreiging van de jeugdige generatie met koppen als: *Day of Terror by Scooter Groups* (*Daily Telegraph*), *Youngsters*

¹⁷ Nogmaals: “Het geheel van gesproken en geschreven reacties van individuen – bijvoorbeeld: journalisten, politici, bestuurders, columnisten, experts, wetenschappers, ‘de man op straat’, etc. – en actoren – bijvoorbeeld: media, regering, gemeente, politie, Openbaar Ministerie, belangengroepen, etc. – in het publieke discours.”

Beat Up Town – 97 Leather Jacket Arrests (*Daily Express*) en *Wild Ones Invade Seaside* (*Daily Mirror*) (Cohen, 2002, p. 18-19). Lokale en landelijke politici reageren met aankondigingen van drastische en verstrekkende maatregelen om ‘het gevaar’ te neutraliseren, allerlei experts dragen verklaringen en oplossingen aan voor de ‘onacceptabele’ gedragingen van de jeugd en de *agents of social control* treden harder en zichtbaarder op om ‘de volwassenen’ en de politiek tegemoet te komen. De ene sociale reactie lokt de andere uit wat leidt tot een zichzelf versterkende spiraal van vooral negatieve sociale reacties. Deze maatschappelijke reacties op de *Mods* en *Rockers* herhalen zich vervolgens telkens weer na elke gebeurtenis waar ‘jongeren’ bij zijn betrokken. Elke gebeurtenis die volgt, is al gauw een nieuwe ‘Clacton’ en de *Mods* en *Rockers* worden steeds weer en verder geconstrueerd als de nieuwe vijanden van het volk, oftewel de nieuwe *folk devils* (Cohen, 1972; 1987; 2002; Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 21-22).

Stanley Cohen beschrijft en bestudeert in de jaren zestig hoe de *Mods* en *Rockers* in het publieke discours¹⁸ door het publiek¹⁹, de media, de politiek en ‘experts’ wordt geïdentificeerd, gesymboliseerd, gedramatiseerd, gepolitiseerd, verdraaid en overdreven (1967; 1969; 1972). Hij onderzoekt de dynamiek en logica achter de sociale reacties op de *Mods* en *Rockers* en noemt deze spiraal van negatieve sociale reacties – oftewel deze maatschappelijke ‘overreactie’ – een *morele paniek* (1972).

In dezelfde periode doet Jock Young (1971a; 1971b; 1972) een etnografisch onderzoek naar een andere jeugdschubcultuur in Groot-Britannië. Ook hij stuit op eenzelfde maatschappelijke overreactie ten aanzien van een groep jongeren die volgens de ‘normale’ meerderheid afwijkende ideeën over moraliteit zou hebben. In de West-Londense wijk Notting Hill zijn het namelijk de gedragingen van cannabisgebruikende hippies en hun onconventionele leefstijl die in het publieke discours worden gedramatiseerd, gepolitiseerd, verdraaid en overdreven worden en geïdentificeerd en gesymboliseerd worden als morele dreiging. In zijn boek *The Drugtakers* (1971a) en in een hoofdstuk van het boek *Images of deviance* (1971b) beschrijft Young de veroordelende en afkeurende sociale reacties vanuit de maatschappij – met een nadruk op de reacties van media en politie – en de negatieve effecten die deze reacties hebben op de hippies. Hierin duidt hij voor het eerst dergelijke negatieve maatschappelijke reacties als ‘*morele paniek*’ (“*moral panic*”; 1971b, p. 37).²⁰

2.2 Stanley Cohen: een eerste conceptualisering

Waar Jock Young zich in zijn onderzoeken en schrijven (1971a; 1971b) veelal beperkt tot het beschrijven van de casus van de hippies, gaat Stanley Cohen (1972; 1987; 2002) een stap verder. Hij biedt naast een definiëring van het concept ook een theoretisch raamwerk

¹⁸ Nogmaals: al het gesprokene en geschrevene dat publiekelijk toegankelijk is.

¹⁹ Cohen gebruikt deze term (en in navolging van hem vele andere auteurs) om de samenleving als geheel – exclusief de *folk devils* – mee aan te duiden.

²⁰ Het is onduidelijk wie als eerste met de term *moral panic* is gekomen. Volgens Cohen (2002, p. xxxv: zie eerste voetnoot) hebben ze beide de term overgenomen van Marshall McLuhan die de term gebruikt in zijn boek *Understanding Media* (1964).

waarmee ook andere maatschappelijke reacties op sociaal devianten²¹ zouden kunnen worden bestudeerd. Volgens Cohen is ‘*morele paniek*’ namelijk een algemeen sociaal fenomeen dat hij ook terugziet in maatschappelijke reacties op andere sociaal deviante groepen, zoals: *Teddy boys*, ‘Hells Angels’, skinheads, militante studenten, voetbalhooligans en hippies. De maatschappelijke overreacties ten aanzien van *Mods* en *Rockers* zijn volgens hem slechts een modelvoorbeeld van *morele paniek* dat zich in de toekomst zal blijven herhalen (Cohen, 2002, p. 1 en 172). De uitgebreide definiëring en conceptualisering van *morele paniek* in *Folk devils and Moral Panics* (1972; 1987; 2002) is dan ook de reden waarom Cohen – en niet Young – vaak of alleen wordt genoemd als men de *morele paniektheorie* beschrijft. Deze uitgebreide definiëring en conceptualisering is ook de reden waarom Cohen’s beschrijving van de maatschappelijke reacties op *Mods* en *Rockers* in dit proefschrift wordt gebruikt als ideaaltypische *morele paniekreactie*, oftewel als theoretisch kader en maatstaf waarmee actuele maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders kunnen worden onderzocht en beoordeeld. In zijn criminologische klassieker *Folk devils and Moral panics* definieert Cohen (1972; 1987; 2002) *morele paniek* als volgt:

“Societies appear to be subject, every now and then, to periods of moral panic. A condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media; the moral barricades are manned by editors, bishops, politicians and other right-thinking people; socially accredited experts pronounce their diagnosis and solutions; ways of coping are evolved or (more often) resorted to; the condition then disappears, submerges or deteriorates and becomes more visible.” (Cohen, 2002, p. 1)

Morele paniek bestaat volgens hem uit zichzelf versterkende maatschappelijke reacties op een specifieke gebeurtenis (*key event*) waarin een groep sociaal devianten op enigerlei wijze is betrokken. Voortbouwend op Wilkins’s *deviancy amplification* (1964), rampenstudies en enkele theorieën over de *sociale constructie van sociale problemen* (o.a. Becker, 1963) en *collectief gedrag* (o.a. Smelser, 1962) onderscheidt hij vier fasen in deze reacties op dergelijke *key events*: een *waarschuwingfase* (*warning*) waarin bezorgdheid ontstaat over een groep sociaal devianten, een *impactfase* (*impact*) waarin de dreiging door een bepaalde *key event* werkelijkheid wordt en hierop relatief ongeorganiseerde reacties volgen, een *inventariseerfase* (*inventory*) waarin de dominante ‘normale’ meerderheid de balans probeert op te maken van wat er is gebeurd en tot slot een *reactiefase* (*reaction*) waarin deze meerderheid reageert op de gebeurtenissen en de sociaal deviantie en de orde weer probeert te herstellen of zich aanpast aan de nieuwe toestand (Cohen, 2002, p. 12-13). Ondanks dat Cohen telkens spreekt over fasen (*stages, phases*) en *deviancy amplification* – wat ook een sequentieel model suggereert, geeft hij toch aan dat de maatschappelijke reacties binnen een *morele paniek* vaak niet lineair en constant zijn, maar eerder cyclisch en elkaar versterkend (2002, p. 13). Omdat dergelijke statische sequenties de complexiteit en dynamiek van de sociale werkelijkheid volledig tekort doen, zal ik in dit proefschrift dit

²¹ Een term die wordt gebruikt binnen de sociologie en criminologie – vooral binnen de sociale reactiebenadering – waarmee mensen worden aangeduid die fysiek, gedragsmatig of moreel afwijken van de dominante meerderheid.

idee van opeenvolgende fasen dan ook loslaten, meer focussen op de processen die hij binnen deze fasen beschrijft en ervan uitgaan dat deze processen zich gelijktijdig en in andere volgorde kunnen voordoen. Op de *inventariseer-* en *reactiefase* – de kern van de *morele paniek* – gaat Cohen uitgebreid in. Het is dan ook in deze twee fasen waarin ik negen cruciale processen van een *morele paniek* heb onderscheiden, oftewel het geraamte van *morele paniek* heb ontwaard.

2.2.1 *Overdrijving en verdraaiing*

Het eerste proces dat in Cohen's omschrijving is te onderscheiden, is de *overdrijving en verdraaiing* van feiten in het 'mediadiscours'²² (*exaggeration and distortion*: Cohen, 2002, p. 19-26). In een *morele paniek* worden de ernst van gebeurtenissen overdreven, de negatieve aard van de personen die deelnemen, het aantal personen dat deelneemt, de mate van geweld en/of de schade na de gebeurtenis (p. 19-20). Deze *overdrijving en verdraaiing* zijn enerzijds het gevolg van de confusie en consternatie die ontstaan tijdens en kort na maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen, maar anderzijds vooral van nieuwsproductieprocessen (p. 31-33). Cohen geeft aan dat een dergelijke *overdrijving en verdraaiing* sowieso karakteristiek is voor mediaberichtgeving over criminaliteit en sociaal deviantie, maar tijdens *morele paniek* – waar het gaat om een specifieke sociaal deviante en gemarginaliseerde groep – nog meer worden versterkt (p. 20) (zie ook §2.4). Deze *overdrijving en verdraaiing* van feiten wordt bovendien versterkt door het gebruik van emotieve taal, sensationele en/of misleidende krantenkoppen, melodramatische vocabulaire en metaforen – bijvoorbeeld: *riots, siege, battle, attack, orgy of destruction*, de presentatie van roddels als feiten en het overdreven benadrukken van 'feiten' van hoge nieuwswaarde. Bij de *Mobs* en *Rockers*-casus werd bijvoorbeeld gesproken van *gangs*, een sterke polarisatie tussen *Mobs* en *Rockers* – waar vóór de gebeurtenissen nauwelijks sprake van was, een invasie van criminelen vanuit London, veel en grof geweld en vandalisme, wat allemaal feitelijk onjuist was of sterk overdreven (Cohen, 2002, p. 19-26).

2.2.2 *Voorspelling*

Het tweede proces, *voorspelling* (*prediction*: Cohen, 2002, p. 26-27), is dat de *key event* niet wordt gezien en beschreven als een op zichzelf staand incident, maar als een gebeurtenis die zich spoedig en onvermijdelijk zal herhalen; de vraag is alleen waar en wanneer dit zal gebeuren. In het mediadiscours worden door verschillende personen allerlei *voorspellingen* gedaan over het waar en wanneer en wordt alvast besproken hoe bij herhaling of ter voorkoming opgetreden dient te worden. *Folk devils* – leden van de sociaal geconstrueerde probleemgroep – worden geïnterviewd over hun ideeën en mogelijke toekomstige negatieve gedragingen. Dergelijke *voorspellingen* kunnen volgens Cohen direct of indirect leiden tot het uitkomen van die *voorspellingen* (*self-fulfilling prophecy*). Als de *voorspelling* echter niet uitkomt, wordt er in de media alsnog bericht over non-events of pseudo-events. Men bericht dan over het 'gelukkig' uitblijven van gebeurtenissen of over gebeurtenissen die tegen de verwachting in en wonderlijk niet uit de hand zouden zijn gelopen (2002, p. 26-27).

²² Al het gesprokene en geschrevene dat door media wordt gepresenteerd aan het publiek.

2.2.3 *Symbolisering*

Een derde proces is de *symbolisering* (*symbolization*: Cohen, 2002, p. 27-30) van woorden en beelden, oftewel de massaproductie, -communicatie en -consumptie van stereotyperingen. In een *morele paniecreactie* worden bepaalde woorden en symbolen constant gekoppeld aan de negatieve status van crimineel en/of sociaal deviant. Hiermee worden deze woorden en symbolen uit hun neutrale context gehaald en krijgen zij een volledig negatieve betekenis (p. 27-28: zie ook Turner & Surace, 1956). Cohen beschrijft bijvoorbeeld hoe de woorden *Mod* en *Rocker* en hun specifieke leefstijl gekoppeld werden aan de status van crimineel en immoreel en het symbool werden van de delinquente sociaal deviant en hoe neutrale plaatsnamen als Clacton en Brighton symbool kwamen te staan voor relhaarden. Deze koppelingen tussen woorden/symbolen en statussen worden ook gelegd als deze woorden of symbolen totaal geen verband hebben met de gebeurtenis of status.

2.2.4 *Oriëntatie*

Het vierde proces is de *oriëntatie* ten aanzien van de gebeurtenis, oftewel het emotionele en intellectuele vertrekpunt van de reactie op de *key event* (*orientation*: Cohen, 2002, p. 37). Binnen dit collectieve betekenisgevingsproces probeert men de balans op te maken en ambiguïteit te reduceren door de gebeurtenis en de morele dreiging te interpreteren en te begrijpen: wat is hier aan de hand? Dit wordt gedaan door de gebeurtenis te framen en door het te plaatsen in of te koppelen aan nieuwe of bestaande thema's, sociale problemen en/of angsten (Cohen, 2002, p. 35-39).

2.2.5 *Beelden en verklaringen*

Het vijfde en zesde proces bevatten claims over de afwijkende aard van de sociaal devianten – *beelden* (*images*) – en *verklaringen* voor hun sociaal afwijkende gedragingen (*causation*). Zo worden *Mods* en *Rockers* gelabeld met ontelbare 'creatieve' labels (bijvoorbeeld *wild ones*, *thugs*, *hooligans*, *vermin*, *savages* en *apes*) en worden hen een batterij aan negatieve kenmerken toegekend – bijvoorbeeld onverantwoordelijk, onvolwassen, arrogant, achterlijk en gebrek aan respect voor autoriteiten (Cohen, 2002, p. 40) – wat soms leidt tot proza in de dagelijkse kranten:

“[...] ‘ill conditioned odious louts’ (Daily Express); ‘retarded vain young hotblooded paycocks’ (Daily Sketch); ‘grubby hordes of louts and sluts’ (Daily Telegraph); ‘with their flick knives, their innumerable boring emotional complexes, their vicious thuggishness which is not cunning but a more bovine stupidity; their ape-like reactions to the world around them and their pseudo bravery born of the spurious comfort of being in a mob.’”
(geciteerd uit ‘Evening Standard’ in: Cohen, 2002, p. 40)

Dit arsenaal aan labels geeft de emoties weer die leven ten aanzien van de *folk devils* en schetsen een rijk stereotype beeld van hen. Dit *beeld* bestaat uit allerlei thema's – groep soortgelijke beelden en labels – en is volgens Cohen veelal gebaseerd op reeds bestaande stereotyperingen (2002, p. 41-42). In het spreken over *Mods* en *Rockers* kwamen thema's

naar voren als: ‘rijke, verwende jongeren’ (*affluent youth*), ‘agressieve jongeren’ (*hot-blooded youth*), bendeoorlog (*Mods versus Rockers gangs*) en een ‘krankzinnige randgroep’ (*lunatic fringe*). Het algemene beeld dat wordt geschetst van de *folk devil* in *morele paniek*reacties is de immorele, deviante en exogene ‘Ander’. Deze *othering* gebeurt voornamelijk door stereotyperingen te verscherpen en de *morele* verschillen met hen te benadrukken. Hiermee wordt tegelijkertijd de eigen dominante *morele* code beschermd, gedefinieerd en herbevestigd. De dominante meerderheid²³ definieert zichzelf dus ook door ‘de Ander’ te definiëren (Young, 2007, p. 6; 2011, p. 250-254):

“The identification of dangerous individuals may operate to establish ‘moral communities’ by locating ‘immoral communities’. It may also reinforce the identity and boundaries of a given community by identifying what that community is against, for example some troublesome individuals or particular groups defined by social class or ethnicity.” (Critcher & Pearce, 2013, p. 384).

Voor deze *beelden* worden vervolgens *verklaringen* gezocht, zoals binnen de ‘*Mods* en *Rockers*-paniek’ voornamelijk werd gewezen op ‘de sociaal-maatschappelijke malaise’, ‘een besmettelijke ziekte’ onder jongeren, *gangcultuur*, verveling, etc. (Cohen, 2002, p. 39-49). Deze *verklaringen* dienen volgens Cohen goed te worden bestudeerd, omdat zij niet alleen de algemene beeldvorming beïnvloeden, maar vooral omdat zij ook de input vormen voor *agents of social control* bij het vormen van beleid (2002, p. 58).

2.2.6 *Sensibilisering*

Het zevende proces is *sensibilisering* (*sensitization*: Cohen, 2002, p. 59-65). Informatie over een gebeurtenis die het bewustzijn van individuen direct of indirect via de media binnentreedt, maakt hen gevoelig voor en attent op soortgelijke gebeurtenissen in de toekomst. Zonder de eerdere ervaring zouden soortgelijke gebeurtenissen mogelijk aan de aandacht van dit individu zijn voorbij gegaan of anders worden geframed. In een *morele paniek* vertaalt dit zich in het *koppelen* van de *key event* en de desbetreffende sociale deviantie aan allerlei negatieve gebeurtenissen die volgen of in het verleden hebben plaatsgevonden – ondanks dat er nou wel of geen verband is met de *key event*. Daarnaast wordt de *key event* ook gekoppeld aan bestaande sociale problemen en angsten en aan – vooral negatieve – berichtgeving over de betrokken sociaal devianten en hun sociaal deviante gedragingen, wederom ondanks of er nou wel of geen verband is met de *key event* (Thompson, 1998, p. 36-37; Cohen, 2002, p. 59-60; zie ook *convergence*: Hall et al, 2013, p. 220-223):

“Successful moral panics owe their appeal to their ability to find points of resonance with wider anxieties [...]. It points to continuities: in space (this sort of thing... it’s not only this), backward in time (part of a trend... building up over the years), a conditional common future (a growing problem... will get worse if nothing done). And for a self-reflexive society,

²³ Groep mensen die fysiek, gedragsmatig of normatief afwijkt van een specifieke groep sociaal devianten. Zij nemen een dominantere positie in de samenleving in en zijn in de numerieke meerderheid.

an essential meta-message: This is not just a moral panic.” (Cohen, 2002, p. xxx)

In sommige gevallen van *morele paniek* heeft het proces van *sensibilisering* reeds plaatsgevonden. In het geval van de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ heeft dit proces – zoals we in de inleiding hebben kunnen lezen – reeds plaatsgevonden. ‘Het Marokkanenprobleem’ is als notie namelijk niet alleen in het mediadiscours, maar onder een aanzienlijk deel van de Nederlanders reeds bekend. In de maatschappelijke reacties zal dan ook vooral worden gezocht naar koppelingen tussen de onderzochte *key events* en dit in de inleiding beschreven ‘Marokkanenprobleem’.

2.2.7 Maatregelen

Het achtste proces is de overreactie van de *societal control culture*, oftewel het geheel aan *maatregelen* – denk aan wetten, procedures, beleid en organisaties – die in naam van een collectief de sociaal devianten straffen en/of rehabiliteren (Cohen, 2002, p. 57).²⁴ Hierin spelen vooral de zogenaamde *agents of social control* een grote rol, zoals ministeries en lokale overheden, politie, justitie en de rechterlijke macht, maar ook zogenaamde *moral entrepreneurs*²⁵ (Becker, 1963) buiten het overheidsapparaat. Cohen onderscheidt drie belangrijke elementen van de *societal control culture* tijdens een *morele paniek*. Hij beschrijft een toename van verschillende soorten *control agents* die zich met de gebeurtenis bemoeien en een opschaling van lokale naar nationale *agents* (*diffusie*). Daarnaast neemt niet alleen het aantal (verschillende) *control agents* toe, maar ook de intensiteit van de genoemde *maatregelen* en het veld van hun werkzaamheden. Dit leidt tot uitspraken als: “tighten up”, “take strong measures” en “don’t let it get out of hand” (*escalatie*). Het derde element is het opperen en treffen van nieuwe (wettelijke) *maatregelen* om het probleem aan te pakken, waarbij geïnstitutionaliseerde grenzen worden overschreden (*innovatie*) (Cohen, 2002, p. 65-115).

2.2.8 Exploitatie

Het negende en laatste proces is het ontstaan van een uitbuitende cultuur (*exploitative culture*) die zich volgens Cohen (2002) op twee verschillende manieren kan uiten. De eerste variant – gebaseerd op het werk van Lemert (1951) en Goffman (1963) over *deviancy exploitation* – is de uitbuiting van sociaal devianten vanuit een commercieel oogpunt. Te denken valt aan de verkopers van *Moder* en *Rockers*-kleding en -muziek, uitbaters van espressobars waar *Moder* samenkwamen, *motorway cabs* waar *Rockers* hun subcultuur uitleefden en speciale discotheken voor *Moder* of *Rockers* en alle andere personen en bedrijven die hun brood verdienen aan de verkoop van consumptiegoederen aan jongeren. De tweede vorm is ideologische uitbuiting en betreft de situaties waarin de *folk devils* als symbolen worden gebruikt om een ideologisch punt te maken. De uitbater heeft dan profijt bij het devaluerend spreken over de *folk devils*. Hierbij valt te denken aan

²⁴ De term *societal control culture* ontleent Cohen aan Lemert (1951, p. 55).

²⁵ Mensen die allerlei activiteiten ondernemen om een bepaalde moraliteit te introduceren of te handhaven in een samenleving.

overheidsfunctionarissen die steun voor beleid zoeken, politici die met daadkracht stemmen proberen te winnen en welzijnswerkers die hiermee op meer werk hopen (Cohen, 2002, p. 115-119).

2.3 Misplaatstheid als klassieke crux: the real problem, the real significance

“It is useful to view moral panics as a dramatic form of othering, an acute manifestation of the moral indignation which is chronic in our society.” (Young, 2011, p. 250)

Deze negen processen kenmerken een klassieke *morele paniek*reactie. Het belangrijkste kenmerk of de crux van de *morele paniektheorie* is dan echter nog niet besproken, namelijk de *misplaatstheid*²⁶ van de maatschappelijke reacties. Een *morele paniek* is – in tegenstelling tot wat uit de algemene *morele paniek*literatuur naar voren komt (zie §2.6) – namelijk veel meer dan slechts een verzameling zichzelf versterkende negatieve sociale reacties op een groep sociaal devianten. Volgens Cohen (2002) en Young (2009; persoonlijke communicatie, 19 november 2009; Ferrell, Hayward & Young, 2008) is een dergelijke maatschappelijke overreactie ten aanzien van een *key event* bovenal een ‘misplaatste’ reactie. De *key event* is slechts een *signifier*, symptoom of ‘acute manifestatie’ (Young, 2011, p. 250) van bezorgdheid, angst en andere negatieve emoties die reeds leven onder het publiek ten aanzien van een specifiek onderliggend en latent maatschappelijk probleem. Dit onderliggend probleem waar de maatschappelijke overreactie zich eigenlijk of indirect op richt, noemt Young (2005, 2009) daarom dan ook *the real problem*. Het is dus een ‘verplaatsing van een andere angst’, ‘een mystificatie van een diepere dreiging’ ontstaan uit een cultureel/moreel onbehagen of culturele/morele crisis (Ferrell, Hayward & Young, 2008, p. 47; Young, 2005, p. 101; 2009, p. 13). Deze *misplaatsing* maakt de *morele paniek* dan ook een irrationele en overtrokken reactie op de *key event* die vaak een gedeeltelijke of ogenschijnlijke manifestatie is van dit latente probleem. Cohen en Young stellen dat wanneer men dergelijke maatschappelijke overreacties wil begrijpen, men dan ook voorbij deze manifeste en directe reactiemechanismen op de *key events* moeten kijken (*“look outside the machine and outside the theatre”*: Cohen, 2002, p. 150). Om de daadwerkelijke onderliggende maatschappelijke problematiek en bezorgdheid waar de maatschappelijke reacties zich eigenlijk op richt te kunnen achterhalen (*“the real problem”*: Young, 2005; *“the underlying social content of what is being reported”*: Cohen, 2002, p. 149) en om de ware betekenis van de overreactie te begrijpen (*“the real significance”*: Young, 2005) moet men dus vooral de context van de overreactie analyseren (p. 149-150). De vraag is hierbij dus niet alleen ‘wat gebeurt er’, maar vooral ‘waarom gebeurt het’.

²⁶ In §2.6 leg ik uit waarom ik de voorkeur geef aan de term *misplaatsing* boven de in de *morele paniek*literatuur gangbare term *disproportionaliteit*.

Definitie: Een (klassieke) morele paniek is een latente maatschappelijke bezorgdheid over sociaal-culturele en morele veranderingen die zich niet uit in proportionele, rationele en humane maatschappelijke reacties op deze veranderingen, maar zich misplaatst uit in disproportionele, irrationele en stigmatiserende maatschappelijke reacties op actuele key events die worden gezien als symptomen van de dreiging waar de latente maatschappelijke bezorgdheid zich op richt.

2.3.1 Misplaatstheid bij de Mods, Rockers en hippies

Zowel Cohen als Young laten in hun klassieke werken deze misplaatstheid van de reacties duidelijk zien. Volgens Cohen (1972; 1987; 2002) ontstond er na de Tweede Wereldoorlog een generatie jongeren die het economisch gezien goed hadden en veel vrije tijd hadden, wat leidde tot een massale tienercultuur – die uit veel meer subculturen bestaat dan alleen de *Mods* en *Rockers*, waarin men zich afzette tegen de dominante cultuur van ‘de volwassenen’. Deze *sociale verandering* wordt door ‘de hardwerkende volwassenen’ met argusogen bekeken. Zij vinden de hedonistische, losbandige, verwende, luie, arbeidsethosverachtende, delinquente, nonconformerende, drugsgebruikende, rebellerende, provocerende, ondankbare houding en gedragingen van ‘de jeugd van tegenwoordig’ zorgwekkend. Er wordt gesproken van een verloren generatie van *law and order* verachtende en welvarende jongeren die de cultuur en moraliteit van de ‘mainstreamsamenleving’ ondermijnen en zich onvoldoende voorbereiden op volwassenheid. Deze latente sociale, culturele en morele verandering was dan ook volgens Cohen het onderliggende maatschappelijk probleem – *the real problem* – waar de maatschappelijke overreactie zich eigenlijk op richt. De *Mods* en *Rockers* als *folk devils* en de onrust in badplaatsen als *key events* waren slechts de signifiers of acute manifestaties van deze bezorgdheid en angst van ‘de volwassenen’ over de sociale, culturele en morele veranderingen die de nieuwe massale tienercultuur²⁷ met zich meebracht (Cohen, 2002, p. 149-152 en 166):

“The Mods and Rockers symbolized something far more important than what they actually did. They touched the delicate and ambivalent nerves through which post-war social change in Britain was experienced. No one wanted depression or austerity, but messages about ‘never having it so good’ and too quickly: ‘We’ve thrown back the curtain for them too soon.’ Resentment and jealousy were easily directed at the young, if only because of their increased spending power and sexual freedom. When this was combined with a too-open flouting of the work and leisure ethic, with

²⁷ Waar de angst van de dominante meerderheid zich voorheen richtte op de *lower class urban male* als *folk devils*, verplaatste dit zich in dit tijdperk naar de jongeren uit jeugdsbiculturen die uit verschillende sociale klassen afkomstig waren (Cohen, 2002, p. 164).

violence and vandalism, and the (as yet) uncertain threats associated with drug-taking, something more than the image of a peaceful Bank Holiday at the sea was being shattered.” (Cohen, 2002, p. 161-162)

De *morele paniek* over drugs die Young onderzocht in de jaren zestig (1971a; 1971b; 1972) was ook niet een reactie op het gebruik van drugs door de hippies in Notting Hill, maar meer een reactie van de zogenaamde ‘hardwerkende burgers’ op de moraal van de in hun ogen arbeidsethosverachtende hedonistische jongeren en hun hippiesubcultuur (Young, 1997, p. 9):

“That the moral panic was not against drugs per se but the people who used the drugs and the reasons that the drugs were used. That is, it was against a hippie culture that proposed extravagant levels of hedonism and expressivity and opposition to the values of work and discipline. [...] That the moral panic was rooted in massive changes in the value system and relationships of production and consumption in advanced Western societies, namely a shift from a world of discipline and deferred gratification to one that stressed immediacy.” (Young, 2009, p. 5-6)

Andere voorbeelden uit Groot-Brittannië zijn de *morele panieken* over vermeende toename van: incestueus kindermisbruik (1985-1987), pedofiele netwerken (1987-1989) en een golf van kindermoorden (1986-1990) die allemaal te kenschetsen zijn als *misplaatste* maatschappelijke reacties, omdat zij slechts *signifiers* lijken te zijn van sociale veranderingen binnen traditionele ideeën over seksualiteit, ‘de familie’ en gender-rollen die door de dominante culturele meerderheid als dreiging worden ervaren (Thompson, 1998, p. 21).

Het concept van de *morele paniek* is hiermee een schoolvoorbeeld van sociale fenomenen waar Durkheim op wees (bijv. zelfmoord) die symptomatisch zijn voor onderliggende sociale en morele maatschappelijke veranderingen (1897/1993; Thompson, 1998, p. 142; 2011, p. viii). Een *morele paniek*reactie gebeurt dan ook vooral wanneer er sprake is van wat Erikson beschrijft als een *boundary crisis* (1966): een periode waarin een groep mensen onzeker is over de eigen morele – dus niet per se strafrechtelijke – grenzen en *key events* aangrijpt om symbolische confrontaties op te zoeken met sociaal devianten die deze morele grenzen overtreden (Thompson, 1998, p. 39-40; Cohen, 2002, p. 162; Young, 2009, p. 13).

2.3.2 Permanente morele paniek?

In het nieuwe voorwoord van de derde editie van *Folk devils and Moral Panics* beschrijft Cohen (2002) tot slot nog een belangrijke verschuiving van “*volatile moral panics*” naar “*permanent moral panics*”, waarmee hij aangeeft dat er steeds meer sprake is van veel elkaar snel opvolgende ‘kleine *morele panieken*’ – Cohen spreekt letterlijk van ‘*intermittent panics*’ (periodieke panieken) – die zich richten op dezelfde onderliggende maatschappelijke problematiek – dezelfde *real problem* – en deel uitmaken van dezelfde *overall narrative*, oftewel dezelfde *permanente morele paniek* (2002, p. xix). Ook Thompson (1998, p.11 en 140-141) – wijzend op toenemende pluralisme en migratie in Westerse landen – en Young (2005) – wijzend op toenemende ontologische onzekerheid in het Westen – nemen een

dergelijke toename van 'kleine' *morele paniek* waar en de snelheid waarmee deze kortdurende overreacties elkaar opvolgen:

"The notion of 'permanent moral panic' may well be something of an oxymoron, but the time of transient panic is long past. Here in the fibrillating heartlands of the first world, images of the excluded, the immigrant, the drug user and the terrorist visit us daily, the intensity dropping and peaking like tremors but never vanishing nor presenting temporary relief." (Young, 2005, p. 104)

2.4 Galerij van sociale types

"In the gallery of types that society erects to show its members which roles should be avoided and which should be emulated, these groups have occupied a constant position as folk devils: visible reminders of what we should not be. The identities of such social types are public property and these particular adolescent groups have symbolized – both in what they were and how they were reacted to – much of the social change which has taken place in Britain over the last twenty years." (Cohen, 2002, p. 2)

Binnen de conceptualisering van de *morele paniek* ontwikkelt Cohen (1972; 1987; 2002) terloops het theoretische concept van de *gallery of folk types*. Een 'samenleving' markeert volgens hem binnen een *morele paniek* haar morele grenzen – welk gedrag wordt wel geaccepteerd en welk gedrag niet? – in het bijzonder door het beschrijven en bespreken van sociale types als rolmodellen en anti-rolmodellen. Deze sociale types kunnen zowel concrete prominente individuen zijn als een stereotype die een groep individuen symboliseert. In zijn boek *Folk devils and Moral Panics* beschrijft hij twee sociale types expliciet en één sociale type impliciet die hij tijdens de 'Mods en Rockers-paniek' heeft waargenomen. De eerste is de reeds besproken *folk devil*, oftewel het doelwit van een *morele paniek* en de belichaming van de dreiging en de deviante morele code (Cohen, 1972; 1987; 2002). Dit sociale type kent ook een eenduidige tegenhanger, namelijk de belichaming van de dominante morele code en fungeert als rolmodel voor de dominante normale meerderheid: de *folk hero* (2002, p. 120-121). Het derde sociale type dat Cohen waarneemt, lijkt als een soort rolmodel voor de *folk devils* te fungeren (2002, p. 44-45). Dit sociale type is niet uitgewerkt door Cohen, maar is in eerder onderzoek door mij verder ontwikkeld en geconceptualiseerd als *folk saint* (Bouabid, 2010). Waar de *folk hero* fungeert als rolmodel voor de dominante culturele meerderheid, wordt de *folk saint* opgeworpen als rolmodel voor de sociaal deviante minderheidsgroep en afgezet tegen de *folk devil* als antirolmodel. Deze sociale constructie van een *galerij van sociale types* in het publieke discours – die Cohen terloops beschrijft – zie ik als het tiende cruciale proces van een klassieke *morele paniek*.

2.4.1 Folk devil: “what we should not be”

“The Folk devil – on to whom all our most intense feelings about things going wrong, and all our fears about what might undermine our fragile securities are projected – is, as Jeremy Seabrook suggested above, a sort of alter ego for Virtue. In one sense, the Folk devil comes up at us unexpectedly, out of the darkness, out of nowhere. In another sense, he is all too familiar; we know him already, before he appears. He is the reverse image, the alternative to all we know: the negation. He is the fear of failure that is secreted at the heart of success, the danger that lurks inside security, the profligate figure by whom Virtue is constantly tempted, the tiny, seductive voice inside inviting us to feed on sweets and honey cakes when we know we must restrict ourselves to iron rations. When things threaten to disintegrate, the Folk devil not only becomes the bearer of all our social anxieties, but we turn against him the full wrath of our indignation. [...] He was a sort of personification of all the positive social images – only in reverse: black on white.” (Hall et al, 1978, p. 161-162)

Een *folk devil* is het mikpunt van een *morele paniek*, omdat hij/zij normafwijkend gedrag vertoont dat een dreiging vormt voor de moraliteit van de dominante culturele meerderheid (Cohen, 2002; Hall et al, 1978; Goode & Ben-Yehuda, 2009). Middels een *morele paniek* worden *folk devils* als zodanig geïdentificeerd, hun gedrag afgekeurd en hun dreiging als het ware ‘ontmaskerd’ en markeert een ‘samenleving’ haar morele grenzen door te laten zien welk gedrag niet wordt geaccepteerd (Goode & Ben-Yehuda, 1994, p. 28-29). De *folk devil* wordt dan in het publiek discours beschreven en besproken als de personificatie van het kwaad, het tegenovergestelde van het goede en de vijand van ‘de samenleving’. Hij wordt beroofd van alle mogelijke positieve attributen, exclusief voorzien van negatieve attributen (Cohen, 2002, p. xix; Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 27). Hij is ‘de negatieve Ander’ (*negative other*), het anti-voorbeeld of anti-rolmodel en maakt – volgens de dominante normale meerderheid – geen deel uit van de wij-groep, maar van de zij-groep (Cohen, 2002; Goode & Ben-Yehuda, 2009). Hij staat verder bloot aan het proces van *othering* en worden, zoals Turner & Surace (1956) beschrijven: “*unambiguously unfavorable symbols*” (geciteerd in Cohen, 1972, p. 41). Mensen die als *folk devils* worden aangewezen zijn vaak de in een ‘samenleving’ zwakke, kwetsbare en gemakkelijk aan te vallen groepen met weinig macht en invloed, die vaak geen, bijna geen of moeilijk toegang hebben tot het publieke discours (Cohen, 2002, p. xi). Tegenover deze *suitable enemies*²⁸ (Cohen, 2002, p. xi) worden de (potentiële) slachtoffers van de *folk devils* gepresenteerd als kwetsbaar en mensen met wie een ieder zich kan identificeren, oftewel als de *suitable victims* (Cohen, 2002, p. xi). De goedheid en kwetsbaarheid van deze ideale slachtoffers wordt uitvergroot en scherp tegenover de slechtheid van de *folk devils*

²⁸ Deze term wordt gebruikt door Cohen, maar is oorspronkelijk van Nils Christie (1986). Het is niet duidelijk of Cohen het van Christie heeft overgenomen of dat ook hij er zelf mee is gekomen.

als daders afgezet. Vervolgens wordt langzaamaan de hele dominante meerderheid aangemerkt als *suitable victim* om de reikwijdte van de angst te vergroten.

Zo worden in de jaren zestig onder andere de *Mods* en *Rockers* aangewezen als de *folk devils* vanwege hun lange haren, luiheid, hedonisme, welvarendheid, gulzigheid, verwendheid, rebellerende attitude, luidruchtigheid en jeugdigheid. Hier scherp tegenover worden de goedaardige, vreedzame, conservatieve, volwassene, hardwerkende inwoners van het Britse Clacton als *suitable victims* (Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 30). Deze scherpe tegenstelling zorgt ervoor dat de *folk devils* nog negatiever ogen. Andere voorbeelden van *folk devils* die vanaf de jaren vijftig tot nu worden aangewezen in het Westen zijn: de eerder genoemde *Teddy Boys*, militante studenten, drugsgebruikers, voetbalhooligans, hippies en skinheads (Cohen, 1972, p. 10-11), de *Greasers*, *Rude boys*, *Rastafarians*, punkers, “*black youth*” uit de lagere sociale klassen (Hall et al, 1978), de pedofiel (Jewkes, 2004, p. 99-117), vluchtelingen, asielzoekers (Cohen, 2002, p. xviii-xxi), immigranten, minderheden, terroristen, graffitispuiters (Ferrell, Hayward & Young, 2008) en witteboordencriminelen (Levi, 2009).

2.4.2 *Folk hero: “what we should be”*

“A dichotomization between “them” and “us” takes place, and this includes stereotyping generating “folk devils” or villains on the one hand, and folk heroes on the other, in this morality play of evil versus good.” (Cohen, 1972, p. 11-12)

Naast de *folk devil* als belichaming van de deviante morele code, biedt ‘de samenleving’ ook een rolmodel dat de dominante morele code belichaamt. De *folk hero* is dit rolmodel en hiermee de eenduidige tegenhanger van de *folk devil*. Cohen (2002, 87-88) beschrijft een lokale overheidsfunctionaris in Margate – dr. George Simpson – als een *folk hero* die zich afzet tegen de ‘*Sandust Caesars*’ – zoals hij de *Mods* en *Rockers* noemde – die het Britse badplaatsje zouden teisteren:

“The follow-up of this ceremony was the inflation of Dr. Simpson into a folk hero: he personalized the forces of good against which the forces of evil were massed. [...] It had reached ‘colossal national proportions’ (Disaster); he was aware of ‘general pattern of deliberate viciousness’ (It’s not only this), scooters and motor-bikes were ‘almost in the nature of offensive weapons’ and he wished he had the power to deprive hooligans of their means of transport (Innovation)[...] His justice was not that of the impersonal, faceless representative of social control. Like Batman saving Gotham City, he had saved his own town, where he had lived as a beloved local family doctor for twenty-four years.” (Cohen, 2002, p. 89)

De *folk hero* is de belichaming van het goede dat strijdt tegen het kwade en van de cultuur en identiteit van een bepaalde groep. Deze *folk hero* dient ter bescherming van deze groeps cultuur en –identiteit (Roberts, 1990). Waar de *folk devil* deel uitmaakt van de deviante minderheid, maakt de *folk hero* deel uit van de dominante ‘normale’ meerderheid en waar de *folk devil* bloot staat aan *othering*, staat de *folk hero* bloot aan *role modelling*. Dit

houdt in dat zijn gedragingen worden weergegeven als “*models of behaviour*” voor de eigen groepsleden (Roberts, 1990). Een dergelijk tegenhanger is volgens Cohen ten slotte onmisbaar voor de succesvolle aanwijzing van een *folk devil*:

“Moral panics depend on the generation of diffuse normative concerns, while the successful creation of folk devils rests on their stereotypical portrayal as atypical actors against a background that is overtypical.” (Cohen, 2002, p. 45)

2.4.3 *Folk saint: “what they should be”*

Het derde sociale type noem ik de *folk saint* (Bouabid, 2010). Cohen (2002) beschrijft hoe men in de jaren zestig enerzijds spreekt over rebellerende en onruststokende jongeren – de *folk devils* – en anderzijds over jongeren die zich wel conformeren aan de dominante morele code. Hij geeft aan dat deze laatste groep jongeren niet alleen als conformerend en gefatsoeneerd worden beschreven, maar zelfs als ‘*positively saintly*’ (p. 44) en haalt een voorbeeld aan uit het publieke discours:

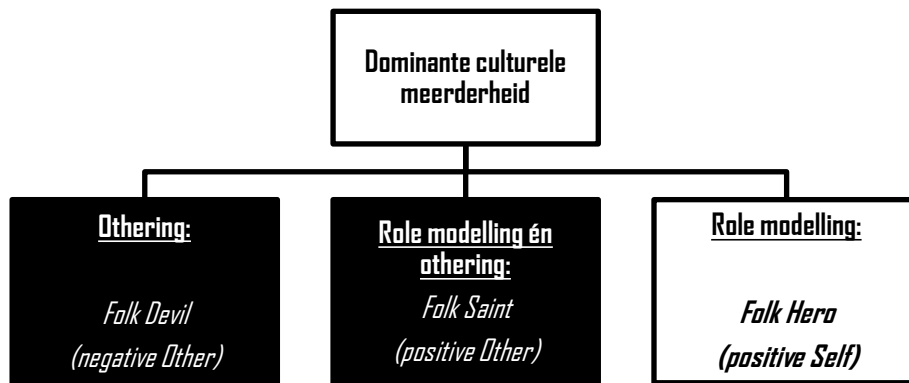
“There are two kinds of youth in Britain today. There are those who are winning the admiration of the world by their courageous and disciplined service in arduous mountain, jungle or desert territory – in Cyprus, on the Yemen border, in Borneo. And there are the Mods and Rockers, with their flick knives...etc. (Evening Standard, 18 June 1964).” (Cohen, 2002, p. 44)

Dit sociale type worden geprezen en gepresenteerd als rolmodel voor de jongeren in het algemeen, omdat zij moed, gehoorzaamheid en discipline vertonen – alle elementen van de dominante morele code. Zij worden door de dominante ‘normale’ meerderheid – de volwassenen – afgezet tegen de *Mods* en *Rockers* die volgens velen juist opstandig, lui, verwend, los van ouderlijk toezicht, arbeidsethosverachtend en hedonistisch zijn – alle elementen van hun sociaal deviante morele code. Deze voorbeeldjongeren zijn uiteraard geen *folk heroes*, omdat ze deel uitmaken van de sociaal deviante groep – in casu ‘de jongeren’ – en niet van de dominante normale groep – ‘de volwassenen’. Cohen (1972; 1987; 2002) gaat helaas niet dieper in op deze groep jongeren en dit sociale type die in het publieke discours van de *morele paniek* als contrast worden gebruikt voor de *folk devils*.

In mijn masterscriptie deed ik onderzoek naar het publiek discours over moslims na de moord op Theo van Gogh. Hierin ben ik dit sociale type duidelijk tegengekomen en heb ik deze verder kunnen conceptualiseren (Bouabid, 2010). Er wordt in dit discours namelijk in positieve bewoordingen gesproken over zogenaamde ‘gematigde’ moslims die zich – in tegenstelling tot *folk devils* als de moordenaar van Theo van Gogh Mohamed B. en terreurverdachte Samir A. – voorbeeldig zouden gedragen, oftewel zoals de dominante ‘normale’ meerderheid wil dat de sociaal deviante minderheid zich gedraagt. Zo worden de toenmalig staatssecretaris Ahmed Aboutaleb en stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch van Slotervaart geconstrueerd als rolmodellen voor moslims in Nederland vanwege het accepteren en uitdragen van de dominante morele code (Bouabid, 2010). Deze geconstrueerde *folk saints* maken deel uit van dezelfde groep als de *folk devils* – de sociaal deviante minderheid, maar hebben zich middels positieve uitspraken en gedragingen

weten te distantiëren van de *folk devils*. Zij verkiezen de dominante morele code boven de deviante morele code.

De *folk saint* wordt door de dominante ‘normale’ meerderheid aangewezen als rolmodel ‘specifiek’ voor de zij-groep en staan hiermee bloot aan een proces van *role modelling*. Hij is de ‘zichtbare herinnering van hoe zij zouden moeten zijn’ en wordt geconstrueerd als de ‘positieve *Other*’. De *folk saint* maakt daarnaast – zoals al gezegd – echter geen deel uit van de wij-groep, maar is wel kandidaat om lid te worden van de wij-groep. Of om met Schinkel te spreken, de *folk saint* bevindt zich in een *geseculariseerd vagevuur*: een tussenwereld – tussen ‘binnen’ en ‘buiten de samenleving’ – waarin personen verblijven die ‘nog’ geen toegang hebben tot ‘de samenleving’ (2008, p. 58-59). De *folk saint* wordt vanuit dit *vagevuur* deelname aan de wij-groep in het vooruitzicht gesteld, maar zal niet snel of misschien wel nooit deel uitmaken van deze wij-groep (Bouabid, 2010). Hij staat dan ook nog steeds bloot aan processen van *othering*. Hiermee lijkt ‘de samenleving’ het gedrag van mensen om te vormen naar de normen van de dominante meerderheidscultuur (Goffman, 1968).



Schema 1: Schematische weergave van de othering van de folk devils en folk saints en de role modelling van de folk saints en folk heroes.

2.5 Post-Cohen en -Young

Nadat Cohen en Young het sociaal fenomeen en theoretisch concept van de *morele paniek* op de wetenschappelijke kaart hadden gezet, is het concept – om met Cohen te spreken: “*adapted and adopted, expanded and criticized, and included as a ‘key idea’ in sociology and a standard entry in textbooks and dictionaries*” (2002, p. vii; aanhalingstekens in het origineel). Twee studies binnen deze ontstane *morele paniek*-traditie vallen hierbij in het bijzonder op. Dit, omdat de door hen gebruikte benaderingen – naast Cohens klassieke benadering (1972; 1987; 2002) – door andere onderzoekers massaal zijn gebruikt als alternatief theoretisch vertrekpunt.

2.5.1 Hall et al, 1978: politieke en culturele hegemonie

Het eerste belangrijke werk dat volgt, is van Hall et al. (1978) die onderzoek doen naar de maatschappelijke reacties op een volgens hen veronderstelde toename van ‘muggings’ – de Amerikaanse term voor straatovervallen. De maatschappelijke reacties richtten zich volgens hen vervolgens volledig op wat zij aanduiden als ‘black youth’, oftewel jongeren met ‘een koloniale migratieachtergrond’. Zij beschrijven de maatschappelijke reacties – vooral vanuit Gramsci’s hegemonie-concept (1971) en enkele Marxistische theorieën over criminaliteit en de staat – als een *misplaatste* reactie van de heersende klasse. De overreactie die zich begin jaren zeventig manifest richtte op het *mugging*-fenomeen met zogenaamde ‘black youth’ – en later de hele ‘black community’ – als de nieuwe *folk devils* is volgens Hall et al. eigenlijk gericht op de naoorlogse ‘black immigration’ van de jaren vijftig en zestig, die leidde tot sociale veranderingen en de Britse en Protestantse tradities en identiteit leken te bedreigen – in casu *the real problem* (Hall et al, 1978; Thompson, 1998, p. 67). De *morele paniektheorie* die zij gebruiken om deze maatschappelijke overreactie te begrijpen en verklaren, ontleen zij naar eigen zeggen van Cohen (Hall et al, 2013, p. 20-21), maar verrijken zij met een gedegen analyse van het mediadiscours- en apparaat (Thompson, 1998, p. 68-69) en de sociaal-culturele en historische context waarbinnen deze paniek heeft kunnen gedijen (McRobbie, 1994, p. 109-110; McRobbie & Thornton, 1995, p. 562). Het verschil echter met Cohen is dat zij niet het publiek, de media en zogenaamde *moral entrepreneurs* – mensen die er hun ‘werk’ van maken om de moraliteit van een ‘samenleving’ te beschermen²⁹ (Becker, 1963, p. 147-148; Cohen, 1972, p. 120; Goode & Ben-Yehuda, 1994, p. 81-83) als cruciale actoren aanduiden, maar – vanuit een meer Gramsciaans en marxistisch vertrekpunt – de heersende klasse én de staat als belangrijkste actoren binnen een *morele paniek* aanwijzen. Dit resulteert dan ook in een meer specifieke politieke analyse van machtsverhoudingen, dan een analyse van maatschappij brede processen, zoals bedoeld door Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b). Goode & Ben-Yehuda beschrijven deze *morele paniekenadering* daarom als *the elite-engineered model* (2009, p. 62-66) en zetten deze af tegen *the grassroots model*, waarbij de bezorgdheid en angst ten aanzien van een (mogelijke) aantasting van de dominante moraliteit breed wordt gedeeld door het publiek/het volk en slechts door de media, de politiek, de staat en actiegroepen worden opgepikt en uitvergroot.

²⁹ Bij *moral entrepreneurs* is de discussie vaak of zij dit doen vanuit eigen belang of echt ter verdediging van morele principes. Hier kan ik geen antwoord op geven. Om dan van slechts het eerste uit te gaan, zonder dat iemand zijn motieven zelf duidelijk heeft bekendgemaakt, is mijns inziens te kort door de bocht. Journalisten, politici, politiecommissarissen en anderen in een *morele paniek* kunnen werkelijk geloven wat ze zeggen, ondanks dat de feitelijke werkelijkheid anders in elkaar steekt. In sommige gevallen kan er uiteraard – om met Thompson te spreken – ook sprake zijn van beide motieven: “a happy coincide of principle and interest” (1998, p. 9).

2.5.2 Goode & Ben-Yehuda, 1994: collectief gedrag en belangengroepen

Het tweede belangrijke werk in de *morele paniek*-traditie is het werk van Goode & Ben-Yehuda uit 1994 (eerste editie) en 2009 (tweede editie). Ook zij bouwen voort op het werk van Cohen (1972; 1987) en leiden uit zijn werk vijf, meer abstracte, ‘elementen’ – in plaats van processen – van een *morele paniek* af. Er moet ten eerste sprake zijn van een verhoogde mate van *bezorgdheid* over het ‘sociaal deviante’ gedrag van een bepaalde groep personen, omdat het een bedreiging vormt voor ‘de moraliteit van een samenleving’ (Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 37). Ten tweede moet er een toenemende vijandigheid jegens deze groep mensen zijn waar te nemen die op stereotype wijze worden afgebakend (p. 38). Ten derde moet er sprake zijn van een substantiële of breed gedeelde consensus onder het publiek over het bestaan van de dreiging (zie §2.6: *morele paniek* versus *moral crusade*). Ten vierde, moet er sprake zijn van een verschil tussen de publieke bezorgdheid of ‘subjectieve dreiging’ – hoe mensen het ervaren of sociaal construeren – en de ‘objectieve dreiging/schade’ – de ‘feitelijke’, meetbare dreiging of schade. Met andere woorden, de maatschappelijke reacties moeten ‘*disproportioneel*’ zijn ten aanzien van de dreiging waarop deze zich op richten³⁰. Volgens hen is een *morele paniek* dan ook *proportionele* maatschappelijke reactie, omdat het *disproportioneel* is ten aanzien van de objectief meetbare dreiging. Zij wijken hiermee dan ook – waarschijnlijk onbewust – sterk af van Cohen (1972; 1987) en Young (1971a; 1971b) die claimen dat een *morele paniek* een *misplaatste* maatschappelijke reactie is, omdat het zich *misplaatst* richt op het manifeste in plaats van het daadwerkelijke onderliggende maatschappelijk probleem. Deze andere interpretatie van de ‘overreactie’ – meetbare disproportionaliteit, in plaats van een symptoom van een dieper liggend moreel probleem – is door veel onderzoekers overgenomen en heeft zich dan ook ontwikkeld tot één van de grootste misvattingen over de *morele paniektheorie* (zie §2.6). Als laatste, is een *morele paniek* volgens hen vluchtig; het barst ‘snel’ uit en is weer ‘snel’ verdwenen zijn. Als deze vijf elementen zich tegelijkertijd manifesteren in maatschappelijke reacties op sociale deviantie, dan kunnen we volgens hen spreken van een *morele paniek* (2009, p. 37-43).

Goode & Ben-Yehuda (1994; 2009) starten voor hun conceptualisering dus vanuit Cohen’s *morele paniek*-model (1972; 1987), maar leggen hierbinnen de focus minder op de media – deze zijn slechts één van de vele belangengroepen, het algemene publiek en de politieke, sociaal-culturele en/of structurele context (Critcher, 2003, p. 20-30; Thompson, 1998, p. 19) en meer op zogenaamde *collective behaviour* en de eigen belangen van *claimsmakers*³¹ (Thompson, 1998, p. 16-17; Critcher, 2003; p. 9-30; Goode & Ben-Yehuda, 2009). Zij gaan enerzijds uitgebreid in op de rol van roddels, *urban legends*, *collectieve hysterie* en *collectieve waan* en op de analogie met maatschappelijke reacties op rampen (*collective behaviour*: p. 129-140) en bespreken anderzijds extensief de rol van *claimsmakers* en met name de rol van belangengroepen en sociale bewegingen (*social movements*: p. 142-149). Goode & Ben-Yehuda gaan – geheel in de traditie van de

³⁰ Op deze subjectiviteit, objectiviteit en disproportionaliteit kom ik later in dit hoofdstuk nog terug om de aanhalingstekens toe te lichten.

³¹ Mensen die in het publieke discours claimen hoe de sociale werkelijkheid is en met name hoe sociale problemen zijn. Met hun claims proberen zij de sociale werkelijkheid te (re)construeren (zie ook Best, 2008).

Amerikaanse sociologie – dan ook meer uit van een *interest group theory* van *morele paniek*, oftewel de *morele paniek* als instrument van belangengroepen³². Cohen en Young gaan – in lijn met de Britse sociologie – meer uit van een *politics of anxiety theory*, oftewel de *morele paniek* ontstaat door interacties tussen het publiek, de media en *claimsmakers* en is een instrument waarmee de dominantie van de heersende cultuur kan worden hersteld in tijden van een morele crisis (Thompson, 1998, p. 15-21; Critcher, 2003, p. 20-30).

2.6 Kritiek en misvattingen over de *morele paniek*

Door de *morele paniek*-klassiekers van Young (1971a; 1971b) en Cohen (1972; 1987; 2002), de accentverschuiving van Hall et al. (1978) en de herconceptualisering van Goode & Ben-Yehuda (1994) heeft het concept van de *morele paniek* zich – vooral na 1990 – ontwikkeld tot één van de meest bekende theoretische concepten binnen de criminologie, maar tegelijkertijd ook tot één van de meest bekritiseerde (Cohen, 2011). Deze kritiek heeft er zelfs toe geleid dat verschillende onderzoekers hebben aangegeven dat we het concept moeten laten varen (Waddington, 1986; McRobbie & Thornton, 1995; Hayward, persoonlijke communicatie, 29 april 2015; 26 juni 2015). In deze paragraaf volgt dan ook een theoretische herwaardering van dit nu bijna vijftig jaar oude concept. Hierbij wordt de kritiek op het concept besproken, maar vooral de vele misvattingen die in de afgelopen decennia hierover zijn ontstaan.

2.6.1 *Het is een containerbegrip*

De eerste kritiek betreft de oprekking van de definitie van het concept en de brede toepasbaarheid ervan. Sinds de jaren tachtig wordt het concept namelijk niet meer alleen toegepast op maatschappelijke morele crises en sociaal deviant gedrag van jongeren, maar steeds vaker op een steeds groter aantal soorten fenomenen (Critcher, 2009; Young, 2009; Hier, 2011), zoals: aids en homoseksualiteit (Watney, 1988), gewelddadige films (Buckingham, 1996), satanisch ritueel misbruik op kinderdagverblijven (deYoung, 1998), 9/11 (Rothe & Muzzatti, 2004), klimaatverandering (Ungar, 2011) en *health scares* (Béland, 2011). Daarnaast is het – in verschillende wetenschappelijke disciplines – gekoppeld aan allerlei andere theoretische concepten of geïntegreerd in andere theorieën (Mills, 1997; Lupton, 1999; Hier, 2008; 2011; Critcher, 2009; Thompson, 2011; Rohloff & Wright, 2010; Rohloff, 2011). Het concept is nog verder opgerekt doordat het in de loop der tijd is opgenomen in het vocabulaire van de media en politici en aldaar wordt gebruikt als synoniem voor ‘mediahypes’ en publieke ophef over politieke schandalen, gezondheidsrisico’s, de opwarming van de aarde, voedselschandalen, *product recalls*, industriële ongelukken, economische crises en natuurrampen (McRobbie & Thornton, 1995; 1998; 2011; Hunt, 1997; Cohen, 2002, p. xxxi; Critcher, 2003, p. ix; Altheide, 2009; Hier, 2011). Dit heeft geresulteerd in nieuwe en brede, maar diffuse definiëringen van het concept. Alles is tegenwoordig een *morele paniek*. De kritiek op deze verbreding van het concept is dat wanneer elk publiek probleem een *morele paniek* is, *morele paniek* slechts een

³² Hall et al. (1978) zouden ook kunnen worden geschaard onder de *interest group theory*, omdat zij de heersende klasse als ‘belangengroep’ aanwijzen als cruciale factor, omdat zij de morele paniek zouden gebruiken voor eigen belang (Thompson, 1998, p. 15-16).

andere woord is voor een publiek probleem. Hiermee verliest het concept zijn nut, theoretische coherentie en analytische precisie (Best, 2011, p. 42-43).

Om dit nut, deze coherentie en precisie te bewaren, moeten we mijns inziens het concept terugbrengen naar de eigen wortels. De *morele paniektheorie* is ontstaan vanuit de Amerikaanse labeling- en subculturele theorieën van de jaren vijftig en zestig, zoals ontwikkeld door sociologen als Edwin Lemert, Erving Goffman, Howard Becker, Joseph Gusfield, Kai Erikson, Albert Cohen, Richard Cloward, Lloyd Ohlin, Aaron Cicourel, Gresham Sykes en David Matza (Sumner, 1994, p. 197-248; Young, 2009, p. 6-7). Deze toen nieuwe kijk op *sociale deviantie* – deviantie is geen objectief feit, maar een label – vindt in de jaren zestig en zeventig zijn weg naar Groot-Brittannië. Via kritische platformen als de National Deviancy conference (NDC) en de *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS³³) brengen Britse criminologen in deze twee decennia honderden boeken uit waarin zij de Amerikaanse labeling- en subculturele theorieën combineren en toepassen op de Britse situatie. In deze Britse onderzoeken wordt sociaal deviant gedrag en de bijbehorende subcultuur echter niet per definitie negatief gewaardeerd en eerder omschreven als een uiting van emotionele energie, opwindings, verbeeldingskracht, culturele creativiteit, invulling van de vrije tijd en verzet tegen de mainstreamcultuur, dan als vlak, star, deterministisch, negativistisch, retreatistisch, falen of disfunctioneren, zoals dat in de Amerikaanse traditie gebeurde. De Amerikaanse *sociology of deviance* transformeerde in Groot-Brittannië dan ook tot de Britse *sociology of transgression* (Young, 1997, p. 5-9; Ferrell, Hayward & Young, 2008, p. 42-47; Young, 2009). De Amerikaanse labelingtheorieën in het bijzonder ontwikkelde zich in handen van de Britten tot de zogenaamde *moral panic theory*. Waar subculturele theorieën betekenis geven aan gedrag dat als irrationeel, ondoordacht en pathologisch wordt gezien, geeft de *morele paniektheorie* betekenis aan maatschappelijke reacties op sociale deviantie en sociaal ingrijpende gebeurtenissen die vaak irrationeel, misplaatst en contraproductief zijn. Dergelijke reacties worden pas ‘begrijpelijk’ en ‘redelijk’ wanneer deze worden onderzocht in de context van bestaande sociale, morele en culturele conflicten. Maatschappelijke reacties op deviant gedrag worden daarom vanuit de *morele paniektheorie* meer gezien als emotioneel en energiek verzet van de mainstream tegen de dreiging voor de morele of culturele hegemonie met de reproductie van sociale deviantie als gevolg (Young, 1997, p. 5-9; Ferrell, Hayward & Young, 2008, p. 42-47).

Veel cruciale elementen van het *morele paniekconcept* zijn dan ook impliciet en expliciet gebaseerd op deze labelings- en subculturele uitgangspunten. De vraag is dan ook wat er van een *morele paniek* overblijft als cruciale zaken als de sociale constructie van problemen, morele crises, sociaal-culturele verandering, culturele/morele hegemonie, het opleggen van moraliteit en cultuur aan minderheden, de angst voor criminaliteit³⁴, de negatieve *symbolisering*, stigmatisering en *othering* van *folk devils* en de hele *galerij van sociale types*, oftewel het geraamte van een *morele paniek*, buiten beschouwing worden gelaten. Dan verwordt een *morele paniek* tot niet meer dan een ‘mediahype’ of elk ander sociaal probleem of

³³ Ook wel bekend als *the Birmingham School*.

³⁴ De angst voor criminaliteit en het spreken hierover legt de standpunten bloot over moraliteit, sociaal deviantie, sociale orde, sociale controle, sociale consensus en sociale cohesie die leven in een samenleving (Cricher & Pearce, 2013, p. 384).

maatschappelijke probleemconstructie, terwijl een *morele paniek* juist een *bijzonder* type sociaal probleem is met een *bijzondere* verloop van de probleemconstructie (Cohen, 2002, p. xxiii; Best, 2011, p. 44-47). Ik pleit dan ook – in navolging van (Young, 2009) voor een terugkeer naar de wortels en een vernauwing – of nog beter *verbijzondering* – van het concept tot maatschappelijke reacties waarin *moraliteit* en *sociale deviantie* centraal staan. We moeten de nadruk weer leggen op het ‘*morele*’ in *morele paniek*. Het is namelijk een ‘*morele*’ paniek, een paniek over moraliteit en niet zomaar een paniek (Young, 2009, p. 13; Best, 2013, p. 69-70). Hierin ligt de *bijzonderheid* van deze collectieve paniekreactie. Het is een negatieve maatschappelijke reactie waarmee de dominante culturele meerderheid haar morele grenzen, haar morele regels, haar morele code aangeeft aan minderheden die deze grenzen, regels en code overtreden of ter discussie stellen (Thompson, 1998, p. 8-9; Young, 2009; Best, 2011; 2013).

2.6.2 *Het is subjectief*

Een tweede veelgehoorde kritiek op de *morele paniektheorie* richt zich op een specifieke – in mijn ogen incorrecte – interpretatie van de overreactie, oftewel de disproportionaliteit een *morele paniekreactie*. Deze interpretatie is voor het eerst te vinden in de kritiek van Waddington (1986) op het *morele paniek*-onderzoek van Hall et al. (1978) over het *mugging*-fenomeen, maar wordt vooral gemeengoed wanneer Goode & Ben-Yehuda (1994) deze interpretatie in hun boek *Moral Panics* beschrijven als het vierde cruciale element van een *morele paniek* (zie §2.5). De overreactie van een *morele paniek* zit volgens hen in het verschil tussen de subjectieve dreiging – oftewel de maatschappelijke reacties – en de objectieve dreiging – oftewel de meetbare risico's en/of schade. Hiermee introduceren zij deze bijna positivistische interpretatie van de disproportionaliteit van een *morele paniek* en verheffen zij dit volgens hen objectief meetbaar element tot de crux van het *morele paniekconcept*. De kritiek die hierop volgt, is dan ook grotendeels terecht dat een ‘objectieve’ dreiging vaak niet of nauwelijks te meten is en de (dis)proportionaliteit van de maatschappelijke reacties vaak niet meer is dan een waardeoordeel. De *morele paniektheorie* wordt door deze herinterpretatie van de overreactie dan ook vaak verweten een polemisch, politiek en subjectief concept te zijn, in plaats van objectief en analytisch instrument (Waddington, 1986).

In het voorwoord van de derde editie van *Folk devils and Moral Panics* gaat Cohen (2002, p. xxxi) in op deze ook volgens hem incorrecte focus op dit disproportionaliteitslement. Volgens hem is het nooit zijn hoofddoel geweest om overreacties op kwantitatieve wijze te ontmaskeren als disproportioneel, maar juist als ideologisch tendentiekus en *misplaatst*, oftewel: “*aimed – whether deliberately or thoughtlessly – at a target which was not the ‘real’ problem*” (p. xxxi). Zeven jaar later gaat ook Young – in de eerdergenoemde speciale editie van *The British Journal of Criminology* (2009) – in op deze misvatting over de *morele paniek* en stelt ook hij dat een *morele paniekreactie* geen *disproportionele* reactie is ten aanzien van de objectief meetbare dreiging, maar een *misplaatste* reactie op actuele, direct waarneembare objecten en manifestaties, omdat het eigenlijk gericht is op een onderliggende morele dreiging, wat hij dus aanduidt als ‘*the real problem*’ (Ferrell, Hayward & Young, 2008, p. 50; Young, 2005; 2009; zie ook Garland, 2008, p. 15; Best, 2013).

De crux van de *morele paniekenadering* is dus – zoals reeds besproken in § 2.3 – om dit ware probleem (*the real problem*) waar de reactie zich eigenlijk op richt – of om met David Garland te spreken, de *background anxieties* – te ontwaren, die schuilgaan achter het object waar de *morele paniek* zich ogenschijnlijk op richt (Ferrell, Hayward & Young, 2008, p. 50; Young, 2005; 2009; Garland, 2008, p. 15; Best, 2013). Wanneer men dit vaststellen van de misplaatstheid vervolgens ook ziet als een waardeoordeel en de *morele paniek*onderzoeker als slechts één van de vele claimsmakers binnen de maatschappelijke reacties, dan bekritiseert men niet alleen de *morele paniektheorie*, maar de hele kritische en/of radicale sociologie, antropologie en criminologie en verzanden we in de eeuwenoude wetenschapsfilosofische discussie over de mogelijkheid van ‘objectieve kennis’. De essentie van deze twee kritische sociaalwetenschappelijke disciplines is nou eenmaal het blootleggen en bekritisieren van de belangen en ideologieën van dominante sociale groepen in ‘de samenleving’. Het *morele paniekconcept* is in dit geval een subjectief of politiek concept slechts in zoverre dat het een kritisch criminologisch concept is.

2.6.3 *Het bagatelliseert*

Sommige critici van de *morele paniektheorie* stellen ten derde dat als maatschappelijke reacties als een *morele paniek* wordt bestempeld, hiermee de breed gedeelde bezorgdheid in een ‘samenleving’ niet serieus wordt genomen en onterecht wordt wegzet als irrationeel (Thompson, 1998, p. 10). Zo kregen Hall et al. (1978) zoals we eerder zagen de kritiek dat ze met hun *morele paniekanalyse* de toename van criminaliteit begin jaren zeventig bagatelliseerden en de bezorgdheid onder het publiek, de media, het staatsapparaat en andere *moral entrepreneurs* hierover niet serieus namen (Waddington, 1986). In Nederland krijgen bijvoorbeeld onderzoekers die de maatschappelijke reacties op de moord op Theo van Gogh als *morele paniek* duiden soortgelijke kritiek van De Haan (2007). Wanneer men echter *the real problem, the real significance* (Young, 2005) weer als crux neemt van de *morele paniektheorie* in plaats van het disproportionaliteitselement als beschreven door Goode & Ben-Yehuda (1994; 2009), valt ook deze kritiek op de *morele paniek* weg.

Cohen (2002, voorwoord) en Young (2009) reageren namelijk beiden op deze kritiek en geven aan dat wanneer bepaalde maatschappelijke reacties als *morele paniek* wordt bestempeld, dit juist ‘niet’ een ontkenning of bagatellisering van een bezorgdheid, angst, dreiging of sociaal probleem impliceert. Iets aanduiden als een *morele paniek* wil niet zeggen dat de reactie gebaseerd is op fantasie, hysterie, waan of illusie of manipulatie door de machthebbers. Een *morele paniek* kan zich onmogelijk voordoen als er *niets* is om over in paniek te raken. Het is dus wel degelijk gebaseerd op een ‘echt probleem’ dat aanwezig is in een ‘samenleving’, alleen richten de reacties zich – zoals eerder gesteld – niet direct op dit onderliggende maatschappelijke probleem, maar indirect op een andere vaak gerelateerde manifestatie. Zij claimen dus juist dat de maatschappelijke reacties wel *proportioneel* zijn ten aanzien van *the real problem* en slechts dat deze *disproportioneel* zijn ten aanzien van de *key event(s)*, de actuele gebeurtenissen of andere direct waarneembare manifestaties:

“What is disproportionate is the reaction to its immediate manifestation. It is proportional to the anxiety, not the actual event. It is, on the surface of things, a mistake in reason, but it is not, on a more in-depth level, a mistake in emotion.” (Young, 2009, p. 14)

De reactie op de actuele manifestatie is dan als irrationeel te bestempelen, maar de achterliggende bezorgdheid en angsten worden volgens hen door de *morele paniekenadering* juist serieus genomen worden. Met de klassieke *morele paniekenadering* – met *the real problem* als de crux – wordt het onderliggende maatschappelijk probleem – zoals sociale verandering door de komst van ‘de Marokkaanse cultuur’ of (orthodoxe of radicale) islam in Nederland – wel degelijk serieus genomen, maar wordt er tegelijkertijd ook kritisch gekeken naar de negatieve effecten van de maatschappelijke reacties. Deze dubbelslag is dan ook de meerwaarde van de *morele paniekenadering* ten opzichte van andere sociale reactiebenaderingen, zoals de cultureel traumabenedering die zich eenzijdig richt op de emoties van en negatieve gevolgen voor de meerderheidscultuur – “[the] shock to the cultural tissue of a society” (Sztompka, 2000, p. 449) – en geen oog heeft voor de negatieve bijeffecten op culturele minderheden en de emoties die zij hierdoor ervaren.

2.6.4 *Het publiek is helemaal niet in ‘paniek’*

Een vierde veelgehoorde kritiek richt zich op de mate waarin een morele ‘paniek’ breed gedeeld zou worden in ‘de samenleving’. Volgens enkele critici is er gedurende *morele paniek* inderdaad sprake van paniek in het mediadiscours, maar is het publiek – ‘de bevolking’ – echter niet in ‘paniek’ (o.a. De Haan, 2007, p. 256). Sommigen beweren dan ook dat een *morele paniek* niets anders is dan een *mediapaniek* of *-hype*³⁵, oftewel een paniek die slechts in het mediadiscours aanwezig is. Als reactie op deze kritiek geeft Cohen in het voorwoord van de derde editie van *Folk devils and Moral Panics* (2002, p. xxvi) toe dat de term ‘paniek’ misschien ongelukkig is gekozen, omdat hiermee het stereotype beeld wordt opgeroepen van grote hysterisch en losgeslagen menigten die rennen voor hun leven (2002, p. xxviii). Hij nuanceert deze term dan ook door te stellen dat het slechts gaat om een metafoor ontleent aan de rampenstudies. Met de term *paniek* wordt niet bedoeld dat mensen openbare ordeverstoringen en massale rellen veroorzaken of dat er groots opgezette en georganiseerde jacht wordt gemaakt op *folk devils*.³⁶ Wat wel wordt bedoeld is dat onder het publiek serieuze bezorgdheid, angst, morele verontwaardiging, ressentiment, haatgevoelens, vijandigheid, wraakzucht, afkeer en onderbuikgevoelens leven en voortdurende herbelevingen van machteloosheid aanwezig zijn ten aanzien van de morele dreiging van de *folk devils* (Young, 2007, p. 42; 2009, p. 12; 2011, p. 250). Deze emoties en gevoelens uiten zich vervolgens enerzijds in het maar al te graag willen consumeren van het mediadiscours over *folk devils* – het op grote schaal lezen van kranten, kijken van televisie en het afstruinen van het internet – om de *morele paniek* te volgen (Young, 2005, p. 101; Ferrell, Hayward & Young, 2008, p. 48-49) en anderzijds in harde uitspraken, beschuldigingen, populistische toespraken, ferme onderhandelingen, felle debatten, nieuwe en strengere wetten, andere prioriteitstelling in de wetshandhaving en dergelijke in het publieke discours (Cohen, 2002, p. xxvi-xxvii; Critcher, 2003, p. 146; Ben-Yehuda, 2009, p. 2; Best, 2011, p. 40). Deze laatste publieke uitingen zijn goed te

³⁵ Deze kritiek kreeg ik zelf ook van een reviewer op mijn artikel *De Marokkanenpaniek: De sociale constructie van ‘Marokkanen’ als folk devils* in het Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit (Bouabid, 2016a)

³⁶ Dit is ook de reden waarom men de morele paniektheorie bekritiseert als bagatelliserend, omdat de term ‘paniek’ impliceert dat iets irrationeel is en hiermee de onderliggende bezorgdheid en angsten volgens de critici dus niet serieus genomen worden.

vangen met een media-analyse, wat de voorkeur voor deze onderzoeksmethode in veel *morele paniek*-onderzoeken verklaard.

De breed gedeelde bezorgdheid en angst onder de bevolking ten aanzien van de *morele* dreiging en de *folk devils* en de *misplaatste* reacties zijn dan ook twee belangrijke elementen van een *morele paniek* die dit fenomeen onderscheiden van een *medialhype* – waar de paniek zich beperkt tot het mediadiscours – en een *moral crusade* (Gusfield, 1963; Becker, 1963) – waar de paniek zich beperkt tot enkele *moral entrepreneurs* en sociale bewegingen. Een *morele paniek* is geen *medialhype*, maar een *medialhype* is wel een onderdeel van een *morele paniek*. “Een mediabrede nieuwsgolf die het gevolg is van een zichzelf versterkend proces waarbij, nieuws niet alleen vervolgnieuws genereert, maar ook maatschappelijke gevolgen, die ook weer nieuws opleveren” – zoals Vasterman (2004, p. 23) een *medialhype* definieert – zien we namelijk ook duidelijk terug in een *morele paniek*. Echter is ook dit slechts een belangrijk kenmerk van een *morele paniek* en niet de crux, want een breed gedeelde bezorgdheid en angst ten aanzien van maatschappelijke veranderingen en *morele* dreigingen die zich uiten in misplaatste overreacties met de stigmatisering en *othering* van *folk devils* als gevolg, zijn geen vereisten voor of elementen van een *medialhype*. De misvatting over de crux van de *morele paniektheorie* is dus ook weer een oorzaak voor deze kritiek.

Een *morele paniek* is bovendien ook geen *moral crusade*, maar een *moral crusade* is vaak ook onderdeel van een *morele paniek*. Waar een *morele paniek* wordt geïnitieerd en gevoed door verschillende actoren, zoals met name de media, de politiek, de overheid én het publiek en de bezorgdheid over de *folk devils* en hun immoraliteit breed door al deze actoren wordt gedeeld, worden *moral crusades* slechts geïnitieerd en gevoed door *moral entrepreneurs*³⁷ met eigen belangen. Een *moral crusade* is dan ook een door een bepaalde belangengroep – overheidsorgaan, instelling of sociale beweging – georganiseerde verontwaardiging, gevoede bezorgdheid of angst, die niet of nauwelijks wordt gedeeld door het brede publiek (Gusfield, 1963; Becker, 1963; Thompson, 1998, p. 13-14; Critcher, 2003, p. 23; Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 125; Best, 2011, p. 38; Furedi, 2013).

2.6.5 Folk devils zijn niet meer machteloos

Tot slot claimen McRobbie (1994) en McRobbie & Thornton (1995) dat *folk devils* niet meer gemarginaliseerd en machteloos zijn zoals in de jaren zestig en zeventig en nu steeds meer toegang krijgen tot het discours en hierin tegengas kunnen geven. *Folk devils* zien zich nu steeds vaker gesteund door sommige media, politici of *moral entrepreneurs* of hebben zelf media-outlets in handen, belangenorganisaties opgericht en/of woordvoerders aangesteld die in het publieke discours het dominante *morele paniekdiscours* kunnen opponeren. Volgens deze critici is er tegenwoordig sprake van een pluraliteit aan reacties binnen maatschappelijke reacties en is er geen sprake meer van een verenigd, monolithische ‘samenleving’ met volledige consensus en moet de *morele paniektheorie* hierom worden herzien (1995).

³⁷ In de *moral crusade*-literatuur wordt gesproken van *moral crusaders*.

Ten eerste gaan zij mijns inziens echter voorbij aan de vraag of er in een *morele paniek* waarin de aangewezen *folk devils* de macht hebben om ‘terug te vechten’ nog wel sprake is van een *folk devil*, en dus van een *morele paniek*. Een *folk devil* is volgens Cohen namelijk een *suitable enemy: soft target, easily denounced, with little power and preferably without even access to the battlefields of cultural politics* (Cohen, 2002, p. xi). Dit onderschrijft Cohen ook door te wijzen op de maatschappelijke reacties op de dood van Stephen Lawrence in Groot-Brittannië 1993 waar de politie aangewezen werd als *folk devil*, maar het geen *morele paniek* werd omdat de politie de macht had om deze beschuldigingen succesvol te ontkennen, nuanceren of op andere manier aan te vechten (Cohen, 2002, p. x). Men kan een maatschappelijke overreactie ten aanzien van een *key event* dan ook slechts bestempelen als een *morele paniek*, indien er sprake is van een machteloze en gemarginaliseerde *folk devil* en tegendiscoursen (tijdelijk) de kop in worden gedrukt. Dergelijke klassieke *folk devils* zijn er mijns inziens – en blijkbaar in tegenstelling tot wat McRobbie en Thornton stellen – nog steeds, zoals economische vluchtelingen, asielzoekers en bepaalde etnische (bijv. Roma) en religieuze minderheden (bijv. moslims).

Ten tweede kan men zich afvragen of er überhaupt ooit sprake is geweest van een dergelijke verenigde, monolithische samenleving met volledige consensus. Dit is dan ook wat een *morele paniek*reactie juist zo bijzonder maakt, namelijk dat tijdens deze maatschappelijke overreactie ten aanzien van een *key event* juist – in tegenstelling tot de normale status quo waarin de moraliteit door sociale verandering juist ter discussie is komen te staan – zich één uniforme maatschappelijke reactie met een substantiële consensus vormt, die alle andere tegendiscoursen tijdelijk neutraliseert (zie ook Critcher, 2003, p. 146-147; Garland, 2008, p. 17). Een tijdelijke verenigde en monolithische ‘samenleving’ met een grote consensus is juist wat de *morele paniek* onderscheidt van alle andere algemene alledaagse sociale probleemconstructies, *mediahypes* en *moral crusades* waarin verschillende discoursen en claimmakers op meer gelijke voet met elkaar concurreren. Een dergelijke solide morele consensus is volgens Furedi (2013, p. 6-8) en Garland (2008, p. 17) tegenwoordig alleen mogelijk bij een select aantal thema’s – zij noemen beide kindermisbruik als voorbeeld – die vanwege de dreiging die hiervan uitgaat ten aanzien van breed gedeelde waarden en normen uniek zijn in hun vermogen om de morele verbeelding van een groot deel van een ‘samenleving’ aan te kunnen spreken en een hoeveelheid aan emotionele energie kunnen mobiliseren jegens een groep sociaal devianten die voor deze dreiging verantwoordelijk worden gehouden.

2.7 De klassieke ‘symmetrische’ morele paniektheorie als uitgangspunt

Uit deze theoretische verhandeling blijkt dat veel kritiek op de *morele paniek* gebaseerd is op misvattingen over de theorie en wegvalt als de – wat ik noem – *klassieke theorie* van Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b; 1972; 2005; 2007; 2009; 2011; Ferrell, Hayward & Young, 2008) als uitgangspunt wordt genomen. Veel van de kritiek richt zich namelijk op *morele paniek*omschrijvingen waarin de door hen bedoelde crux – de misplaatstheid van de maatschappelijke reacties – ontbreekt en vaak het disproportionaliteitslement tot de crux is verheven. De klassieke conceptualisering leent

zich theoretisch gezien³⁸ – in tegenstelling tot de latere conceptualisering – nog steeds goed voor het onderzoeken van maatschappelijke overreacties in een wereld waarin dergelijke reacties nog volop aanwezig zijn (Young, 2011, p. 256). Het klassieke model helpt namelijk (juist) bij het blootleggen en vervolgens adresseren van de wezenlijke zorgen en angsten van de meerderheidscultuur en tegelijkertijd bij het ontmaskeren van de negatieve effecten van de symptomen hiervan – de maatschappelijke overreacties op *key events* – en de rol hierin van de media, politici, *agents of social control* en *moral entrepreneurs*.

De *morele paniektheorie* is echter alleen een uitermate geschikt instrument om deze laatstgenoemde negatieve effecten als stigmatisering, *othering*, sociale uitsluiting en sociaaleconomische marginalisering bloot te leggen, mits aan een laatste belangrijke voorwaarde van de klassieke *morele paniekenadering* wordt voldaan. Zowel Young (2005; 2009; 2011; Ferrell, Hayward & Young, 2008) en Ferrell (Ferrell, Hayward & Young, 2008; Ferrell, persoonlijke communicatie, 6 juli 2012) propageren het gebruik van de *symmetriereg*el (Young, 2009, p. 9) die voorschrijft dat zowel de sociale reacties van de dominante ‘normale’ meerderheid, als de reacties van de sociaal devianten op deze maatschappelijke reacties moeten worden onderzocht, om met deze *fully social theory of deviance* (Young, 2009, p. 9) de *morele paniek* in zijn volledigheid te kunnen begrijpen en verklaren. Dit houdt in dat zowel de actie (*folk devils*) als de maatschappelijke reacties op *key events* aan dezelfde analyse moeten worden onderwerpen – oftewel *symmetrisch* – door de gehele *morele paniek* te lezen als narratieven waarin actoren – individuen, groepen en organisaties – sociale problemen proberen op te lossen (2005, p. 101). Waar de dominante meerderheid het onderliggend maatschappelijk probleem – oftewel *the real problem* (Young, 2005) – op een misplaatste en irrationele wijze probeert aan te pakken, proberen de *folk devils* hun eigen deviante morele code te behouden en om te gaan met de negatieve effecten van sociale reacties als: stigmatisering, sociale uitsluiting en sociaaleconomische marginalisering (Cricher & Pearce, 2013, p. 378). Bovendien kunnen we hiermee ook kijken in hoeverre de *morele paniek* doorwerkt in het dagelijks leven van de aangewezen *folk devils*.

Het ontbreken van deze *symmetrie* wordt Cohen vaak verweten, omdat hij in zijn klassieker in 1972 weinig aandacht besteedde aan de *folk devils*. In de inleiding van de tweede editie van zijn boek (1987) geeft hij dan ook toe dat hij zich primair had gefocust op *the audience*, *reaction* en *labeling* en te weinig aandacht had voor de *the actors*, *action* en *behaviour* (2002, p. xlviii-xlix). In de meeste *morele paniek*onderzoeken die volgden – ook de meest recente, is echter dit ‘verkeerde’ voorbeeld gevolgd en beperkt men zich – op twee uitzonderingen die ik heb kunnen vinden na (zie St Cyr, 2003; Pearce & Charman, 2010) – eenzijdig tot een media- of discoursanalyse van de maatschappelijke overreactie, zonder te kijken naar de beleving van de *morele paniek* aan de *folk devils*-zijde (zie bijvoorbeeld: Hier, 2011; Cricher et al, 2013; Nicholas & O’Malley, 2013; B. Thompson & Williams, 2013; Cree et al, 2016). Dit is frappant, omdat Howard Becker – de vooraanstaande deviantiesocioloog – in 1963 al waarschuwde voor te weinig aandacht voor de reactiekant, vanwege de gebruikelijke focus op de actiekant:

³⁸ In dit hoofdstuk is slechts ingegaan op de huidige theoretische bruikbaarheid. De huidige empirische bruikbaarheid wordt in hoofdstuk 5 besproken.

“It is an interesting fact that most scientific research and speculation on deviance concerns itself with the people who break the rules rather than with those who make and enforce them. If we are to achieve a full understanding of deviance behavior, we must get these two foci of inquiry into balance.” (Becker, 1963, p. 163)

Deze holistische benadering – waarin zowel sociale deviantie als de maatschappelijke reacties hierop betekenis krijgen – vormt dan ook de basis voor dit proefschrift. Aan de ene kant wordt de maatschappelijke reacties op Marokkaans-Nederlandse jongemannen in het publiek discours onderzocht middels de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen (1972; 1987; 2002). Aan de andere kant wordt onderzocht hoe deze jongemannen reageren op en omgaan met deze maatschappelijke reacties. De focus van dit proefschrift ligt hiermee dus op de voortdurende wisselwerking van sociale interacties – reactie op reactie op reactie – in Nederland tussen enerzijds de *mainstream society* en ‘haar cultuur’ en anderzijds Marokkaans-Nederlandse jongemannen.

3 *Folk devils*: omgaan met stigmatisering

De klassieke *morele paniektheorie* spreekt dus wel nadrukkelijk over een *folk devil*-zijde, maar biedt hier helaas geen theoretisch raamwerk voor. Zowel Cohen (1972; 1987; 2002) – door een sterke focus op de conceptualisering van de *morele paniek*-zijde – als Young (1971a; 1971b) – ondanks uitgebreid empirisch onderzoek aan de *folk devil*-zijde – leveren nauwelijks theoretische concepten waarmee de reacties van de *folk devils* kunnen worden begrepen. Om het onderzoek naar de *folk devil*-zijde in dit proefschrift – de beantwoording het tweede deel van de probleemstelling: *Hoe gaan Marokkaans-Nederlandse jongemannen in Nederland om met het mediadiscours over 'Marokkanen'?* – alsnog van een theoretisch raamwerk te voorzien is eerst in de sociaalwetenschappelijke literatuur gezocht naar reeds bestaande relevante theoretische concepten en benaderingen. Hierin zijn zowel theoretische ideeën als empirische voorbeelden gevonden over hoe verschillende mensen in verschillende sociale contexten omgaan met labelingsprocessen, zoals stigmatisering en discriminatie. In de literatuur wordt in de meeste van deze gevallen gesproken van het ‘omgaan met’ (*coping*) en van ‘reacties op’ discriminatie en/of stigmatisering. Hierbinnen lijkt *stigma* in het bijzonder een interessant en complementair theoretisch concept voor de *morele paniek* te zijn, omdat het een aantal zeer concrete, bruikbare en analytische inzichten en instrumenten levert waarmee reacties van *folk devils* op *morele panieken* beschreven, begrepen en verklaard zouden kunnen worden. In dit hoofdstuk bespreek ik een aantal theoretische concepten – *stigma* in het bijzonder – die het theoretisch raamwerk vormen van het tweede deel van de probleemstelling. Deze exercitie – waarin de theoretische concepten van de *morele paniek* en *stigma* aan elkaar worden gekoppeld – is uniek.

3.1 Cohen *meets* Goffman

In het boek *Stigma, notes on the management of spoiled identity* conceptualiseert Erving Goffman (1963) het tot dan toe vooral sociaalpsychologische concept van ‘stigma’ vanuit een meer sociologisch perspectief om sociale interacties beter te kunnen begrijpen. Hij beschrijft stigma als een symbolische kenmerk (*‘an attribute’*) van een persoon dat door mensen in een bepaalde sociale context als sterk discrediterend wordt gezien (p. 13). Door dit stigma krijgen dragers hiervan (*‘de gestigmatiseerden’*: p. 15) niet het respect en aanzien van mensen zonder het stigma (*‘de normalen’*: p. 15) die zij ‘normaal’ zouden kunnen verwachten op basis van de overige positieve attributen van hun identiteit (p. 19). Gestigmatiseerden worden in de ogen van normalen gediskwalificeerd en gereduceerd van normale personen tot minderwaardige personen. Dit resulteert in een gebrek aan acceptatie, vermijding of andere negatieve en discriminerende reacties jegens de

gestigmatiseerden (p. 11-31). In de reeds besproken *morele paniektheorie* zien we dat een groep mensen als *folk devils* wordt aangewezen, als de personificatie van het kwaad wordt gezien en vervolgens alleen negatieve attributen worden toegekend (zie §2.4). Een *morele paniek* kan daarom dus vanuit de *stigmattheorie* – zoals Young ook terloops aanstipt (2009, p. 13) – gezien worden als een proces van *mass stigmatization*: een grootschalige sociale constructie en/of amplificatie van een stigma met een massale stigmatisering, labeling en/of discriminatie van een specifieke groep *folk devils* als gevolg. Deze koppeling van de theoretische concepten van de *morele paniek* en *stigma* is nooit eerder in wetenschappelijk onderzoek gelegd en vormt dus één van de belangrijkste bijdragen van dit proefschrift aan de wetenschap.

In 2001 hebben Link & Phelan het decennia-oude concept van het *stigma* onder de loep genomen en scherper gedefinieerd. Dit hebben zij gedaan door een aantal cruciale elementen van het concept van stigma uit te lichten en concreter te beschrijven. Binnen deze beschrijving wordt de overlap tussen met de *morele paniektheorie* verder duidelijk. Zo is stigma volgens Link & Phelan allereerst een ‘label’, sociaal geconstrueerd en contextgebonden. De *folk devil* is zoals we reeds zagen ook een ‘label’ en wordt ook – middels *symbolisering* – sociaal geconstrueerd afhankelijk van de sociale context. Ten tweede, bestaat een stigma uit een ‘stereotype’, oftewel een verzameling negatieve attributen die aan een bepaalde groep personen wordt gekoppeld en een versimpeling zijn van de werkelijkheid. Dergelijke stereotyperingen spelen uiteraard ook een belangrijke rol in de sociale constructie van een *folk devils* (beelden: §2.2.5). Ten derde heeft een stigma een uitsluitende werking, dat wil zeggen dat hiermee een onderscheid wordt gemaakt tussen ‘wij’ die ‘normaal’ zijn en ‘zij’ die ‘anders’ zijn. Dit proces wordt binnen de *morele paniektheorie* aangeduid als *othering* (§2.2.5 en §2.4). Ten vierde, leidt het dragen van een stigma tot statusverlies in de ogen van de normalen. De gestigmatiseerde wordt gezien als iemand die in de menselijke hiërarchie op een lagere positie staat. Dit is ook het geval bij *folk devils*, zij worden middels *liberal* en *conservative othering* niet alleen gezien als minderwaardig of minder ontwikkeld, maar ook als dreiging en een sociaal probleem (§2.2.5 en §2.4). Ten vijfde, leidt het dragen van stigma tot individuele (burger versus burger) en structurele discriminatie (staat versus burgers). Dit wordt dan ook beschreven als de belangrijkste negatieve gevolgen van *morele panieken* voor de *folk devils*. Tot slot wijzen zij op macht als een belangrijk en onmisbaar element. Volgens hen kan stigmatisering slechts plaatsvinden als er sprake is van sociale, culturele, economische of politieke machtsverschillen. Om dit te illustreren halen zij het voorbeeld aan van patiënten in psychiatrische ziekenhuizen. Zij kunnen de behandelaars labelen als *pill pushers*³⁹, hier allerlei stereotyperingen aan koppelen, hen hiermee distantiëren van de patiëntengroep als ‘koude, paternalistische en arrogante’ mensen en hen anders behandelen, maar zij bezitten echter niet de machtspositie om hun ideeën en overtuigingen over de behandelaars om te zetten in serieuze stigmatiserende en/of discriminerende consequenties. Dit is zonder meer een belangrijke verscherping van de definitie van stigma (Link & Phelan, 2001, p. 366-375) en tevens de laatste belangrijke overlap met de *morele paniektheorie*. Zoals reeds gezegd besproken, speelt macht ook een cruciale rol binnen de *morele paniek*, omdat hierin de dominante meerderheid haar cultuur

³⁹ Artsen die die te gemakkelijk hun toevlucht nemen in het verstrekken van medicijnen om mensen te genezen.

wil opleggen aan specifieke machteloze of ondergeschikte minderheden die er een andere cultuur op nahouden. Hiermee lijkt het concept van *stigma* dan ook goed te passen binnen de *morele paniekenbenadering* en de theoretische leemte aan de *folk devil*-zijde goed te kunnen opvullen.

3.1.1 Goffman: Stigma

Goffman (1963) gaat zelf dieper in op hoe verschillende soorten mensen omgaan met verschillende soorten stigma's in hun dagelijks leven. Volgens Goffman is stigma een algemeen en onlosmakelijk kenmerk van het menselijk verkeer en een belangrijk deel van de alledaagse ervaring van ieder mens. Allemaal krijgen we gedurende ons leven in bepaalde fasen en sociale contexten hoe dan ook te maken met stigmatisering. Dit gebeurt zowel bewust als onbewust, in zowel de rol van 'gestigmatiseerde' als dat van 'de normale' en soms zelfs in beide rollen tegelijkertijd, zoals iemand met ernstige obesitas die iemand met het syndroom van Down stigmatiseert. Uiteraard hebben sommige mensen meer last van stigmatisering dan anderen. Aangezien haast ieder mens wel eens 'gestigmatiseerde' – de meeste van ons worden ooit 'bejaarden' – en 'normale' is, moeten we volgens Goffman deze twee concepten dan ook niet zien als personen, maar meer als perspectieven (p. 154-165).

Gestigmatiseerden zijn weer onder te verdelen in twee typen: *the discredited* en *the discreditable* (Goffman, 1963, p. 14). *The discredited* zijn mensen met een zichtbaar stigma die door deze constante zichtbaarheid altijd onderhevig zijn aan stigmatisering. *The discreditable* zijn mensen met een onzichtbaar stigma, maar die dus gestigmatiseerd zouden kunnen worden als hun stigma bekend wordt. Goffman beschrijft verder drie soorten stigma's: lichamelijke, karakteristieke en etnische en religieuze stigma's (p. 14-15). De karakteristieke en etnische en religieuze stigma's, de focus in dit proefschrift, zijn volgens Goffman problematischer voor een gestigmatiseerde. Individen met een lichamelijke stigma kunnen namelijk nog rekenen op enige sympathie en acceptatie, omdat zij niets aan hun stigma kunnen doen. Individen met niet-lichamelijke stigma's worden daarentegen vaak wel afgerekend op hun stigma, omdat verondersteld wordt dat zij hun karakter, cultuur, moraliteit of religie niet (voldoende) aan de norm willen aanpassen (Hannem, 2012, p. 18).

Goffman richt zich in *Stigma* vooral op de stigmatisering die plaatsvindt in wat hij *gemengde contacten* noemt: interacties tussen gestigmatiseerden en normalen (*mixed contacts*: 1963, 23). Gemengde contacten gaan volgens Goffman gepaard met enorme spanningen bij de gestigmatiseerden, omdat zij door het stigma in de aanwezigheid van de normalen 'inferioriteit' en 'onzekerheid' voelen. Men voelt zich inferieur omdat men geminacht wordt voor iets dat onveranderbaar is (p. 24) en onzeker omdat men niet kan weten wanneer men gestigmatiseerd wordt of gestigmatiseerd zou kunnen worden (p. 25). Dit zorgt voor een ongemakkelijk gevoel bij de gestigmatiseerde en een gevoel van machtsongelijkheid – ondanks dat de normale geen of niet altijd weet heeft van de dreiging die van hem uitgaat. Door deze gevoelens van inferioriteit en onzekerheid zijn gestigmatiseerden voortdurend gespannen, voorzichtig en waakzaam in *gemengde contacten* (Goffman, 1963, p. 89; Hannem, 2012, p. 17). Normalen kunnen in *gemengde contacten* tevens spanning ervaren, als zij bang zijn dat de gestigmatiseerde bepaalde handelingen

en gedraging van hen onterecht als stigmatiserend zou kunnen interpreteren of als zij emoties als bijvoorbeeld schaamte of woede bij de gestigmatiseerde opmerken en hierop moeten reageren. Zowel de gestigmatiseerde als de normale zullen in de *gemengde contacten* dan ook de voorzichtigheid betrachten om de ander niet voor het hoofd te stoten. Dit wederzijds bewustzijn van het stigma, maar ook het wederzijds bewustzijn van dit wederzijds bewustzijn zorgt er nog meer voor dat *gemengde contacten* gepaard gaan met spanningen (Goffman, 1963, p. 29-31). Dergelijke *gemengde contacten* zijn dan ook een belangrijke bron voor onderzoekers van stigma, omdat de dynamiek van stigmatisering en de alledaagse manieren van omgaan hierin het meest duidelijk naar voren komen.

Erving Goffman (1963) beschrijft tot slot ook enkele manieren waarop allerlei verschillende typen gestigmatiseerden (bijvoorbeeld: blinden, criminelen, psychiatrische patiënten, homoseksuelen, afro-Amerikanen, etc.) om kunnen gaan met hun stigma en de reacties van de normalen op dit stigma. Zijn claim is dat verschillende individuen in soortgelijke situaties op soortgelijke manieren reageren op stigma's, ongeacht het soort of de zichtbaarheid van het stigma (p. 156). Goffman beschrijft twee manieren waarop mensen kunnen omgaan met stigmatisering zeer uitgebreid. Dit zijn *passing* en *covering*. Volgens hem zijn dit dan ook de twee meest voorkomende manieren. Verder noemt hij in zijn boek nog terloops – hij beschrijft deze zeer summier – enkele andere mogelijke reacties op stigmatisering, die verderop zullen worden uitgelicht.

3.1.2 *Passing en covering*

Met '*passing*' (1963, p. 93-113) en '*covering*' (1963, p. 125-128) kiest een gestigmatiseerde ervoor om 'door te gaan voor normaal', vanwege de voordelen die een dergelijke normale status met zich meebrengt (1963, p. 95). Dit doet hij door uitgaande informatie over de eigen identiteit te managen ('sociale informatie': 1963, p. 57-64). Hierbij wordt middels een soort rollenspel informatie over het stigma (zoveel mogelijk) verborgen gehouden voor anderen en destigmatiserende informatie juist gedeeld ('*stigma management*': 1963, p. 57-64). De onzichtbaar gestigmatiseerde (*the discreditable*) zal vooral gebruik maken van *passing*. Hij kan zich aanpassen aan de normalen door zijn stigma – bestaande uit stigma-informatie en -symbolen – te verhullen (p. 58). Dit doet hij doorgaans door sociale informatieverstrekking te managen (*information control*: p. 164). Een zichtbaar gestigmatiseerde (*the discredited*) zal zijn stigma uiteraard niet kunnen verbergen en zal dit dus vooral proberen te bedekken. Middels *covering* zal deze gestigmatiseerde zijn stigma dan ook zoveel mogelijk uit het middelpunt van interacties proberen te houden (p. 125-128) en zo de spanning in de *gemengde contacten* zo laag mogelijk te houden (*tension management*: p. 164). Goffman noemt verder enkele concrete technieken die binnen de reacties van *passing* en *covering* worden gebruikt (1963, p. 113-128). Zo kan men sociale informatie over het stigma (*stigma-informatie*) en dragers van stigma-informatie (*stigma-symbolen*: bijv. rolstoel, keppeltje, huidskleur) 'verbergen' door bijvoorbeeld het veranderen van de eigen naam die een bepaalde exogene etniciteit verraadt of het verbergen van naaldsporen die duiden op een drugsverslaving (p. 114-115 en 125-128). Men kan ook juist 'disidentificerende' informatie of symbolen tonen, zoals het door homoseksuelen nemen van een partner van het andere geslacht om ontmaskering en stigmatisering te voorkomen (p. 115-116). Een andere techniek is het in *gemengde contacten* bewaren van een bepaalde 'afstand' tot de normalen om te ontkomen aan de verplichting

om in nauwe interacties sociale informatie met elkaar te delen. Het in standhouden van deze afstand verkleint namelijk de kans op onvoorziene gebeurtenissen waarin het stigma zich kan manifesteren of ter sprake kan komen (p. 122). Goffman (1963) stelt echter wel een beperking op de mogelijkheid van een gestigmatiseerde om voor normaal door te gaan. Volgens hem zal de gestigmatiseerde nooit ‘volledig’ geaccepteerd worden door de normalen. Hij spreekt dan ook van een ‘fantomacceptatie’, waarbij men slechts wordt geaccepteerd onder (onmogelijke) voorwaarden die door de normalen worden voorgeschreven. Voorbeelden van dergelijke voorwaarden zijn het niet openlijk spreken over hoe men lijdt onder het stigma, het niet laten merken dat het stigma zijn functioneren ondermijnt en het niet ‘te veel’ claimen van acceptatie (p. 147-148 en 155). Deze fantomacceptatie kan bij gestigmatiseerden leiden tot frustraties en tegelijkertijd tot gevoelens van vervreemding en deloyaliteit jegens de eigen groep die zij door *passing* en *covering* zouden verloochenen. *Passing* en *covering* kosten de gestigmatiseerden daarnaast veel emotionele energie en concentratievermogen, omdat zij constant op hun hoede moeten zijn voor welke sociale informatie zij vrijgeven en welke niet. Tot slot kan dit volgens Goffman ook maar leiden tot psychologisch onverdraagzame spanningen uit angst elk moment ontmaskerd te kunnen worden als niet-normale (Goffman, 1963, p. 108-113).

3.1.3 *Andere reacties: militancy en self-isolation*

Goffman (1963) noemt – zoals reeds gezegd – naast *passing* en *covering* terloops en summier nog enkele andere reacties. Zo noemt hij enkele reacties op stigma die meer gericht zijn op verzet dan op aanpassing, zoals *militancy* (p. 139). Hij spreekt dan over gestigmatiseerden die in *gemengde contacten* de toegevoegde waarde van de eigen groep benadrukken, expres pronken met stigma-informatie en -symbolen of het bespreekbaar maken van het gebrek aan acceptatie van de normalen. Het nadeel van deze strategie is volgens Goffman dat dit vaak leidt tot meer stigmatisering en sociale uitsluiting (p. 138-139), omdat dergelijke vaak emotioneel-energieke reacties als directe uiting van hun defect kunnen worden gezien. Hieruit ontleent men dan weer de rechtvaardiging voor de negatieve manier waarop men met hen omgaat (p. 16). Een andere manier is om het tegendeel van de tekortkomingen te bewijzen. Men kan dan gedrag vertonen dat men niet verwacht van de gestigmatiseerde (p. 20-21). Gestigmatiseerden kunnen als vorm van verzet verder ook de normalen ‘treiteren’. Dit doen zij volgens Goffman door treiterend te antwoorden op vragen van normalen over het stigma, ‘koud terug te staren’ naar normalen die hen aanstaren. Een uiterste vorm van verzet is het met ‘geweld’ reageren op stigmatisering (p. 162-163). Een andere reactie volgens Goffman is *self-isolation* (p. 23-24). Hierbij vervreemdt een gestigmatiseerde zich van de normalen, voorkomt hij dat hij überhaupt een band krijgt met hen en vermijdt hij zo veel mogelijk contact met hen. Een strategie die volgens Goffman negatieve gevolgen heeft voor zowel ‘de samenleving’ als de gestigmatiseerden (p. 154), omdat laatstgenoemde hierdoor wantrouwig, depressief, vijandig, angstig en verbijsterd ten aanzien van de normalen kan raken (p. 24). Deze reacties zijn – zoals eerder gezegd – door Goffman en niet nader geconcretiseerd of geconceptualiseerd. Voor een uitgebreidere conceptualisering van verschillende reacties op stigmatisering en *morele panieken* moeten we dus verder zoeken dan dit werk van Goffman.

3.1.4 *Morele carrière*

Wat Goffman (1963) wel uitgebreid beschrijft en wat ook uiterst relevant is voor de beantwoording van de probleemstelling van dit proefschrift, zijn de processen van identiteitsverandering, socialisatie en stigmatisering die een gestigmatiseerde in zijn leven doorloopt en de verschillende manieren van omgaan hiermee. Deze ‘leerervaringen’ noemt Goffman de ‘morele carrière’ van een gestigmatiseerde (*moral career*: p. 45-55). In deze ontwikkeling van leerervaringen van een gestigmatiseerde onderscheidt Goffman enkele fasen. In de eerste fase leert de gestigmatiseerde dat hij een stigma draagt, hoe normalen hierover denken en met dergelijke gestigmatiseerden omgaan (*de oriëntatiefase*⁴⁰). In de tweede fase leert hij hoe normalen enerzijds omgaan met normalen en anderzijds met gestigmatiseerden die zich normaal gedragen. In een derde fase, die Goffman *learning to pass* noemt, leert een gestigmatiseerde hoe hij zich kan aanpassen aan de normalen en raakt hij hierin steeds meer zelfverzekerd en vertrouwd (p. 45-47 en 101). In een vierde fase gaat een gestigmatiseerde van ‘verhullen’ naar ‘onthullen’ (p. 124-125), omdat zij op een gegeven moment het gevoel krijgen dat ze zich niet langer hoeven te schamen voor hun stigma en dat ze zichzelf moeten accepteren en respecteren. Zij zullen in deze fase juist hun stigma niet langer maskeren en hiervoor uit durven te komen. Volgens Goffman beschrijven gestigmatiseerden het bereiken van deze fase als ‘een goede aanpassing’, ‘volwassenheid’ en als een *eindfase* (p. 124-125). Binnen een morele carrière kunnen gestigmatiseerden vaak bepaalde ervaringen aanwijzen die een belangrijke invloed hebben gespeeld in de ontwikkeling van deze carrière (*life events*: p. 52). Goffman stelt dat een dergelijke *life-event* een daadwerkelijke keerpunt kan zijn, maar echter ook slechts een retrospectieve verklaring voor een uiteindelijk ingenomen standpunt of gekozen strategie (p. 52-55).

3.1.5 *Voorbij Goffman*

In de zoektocht naar mogelijke reacties op stigmatisering in de literatuur – ter aanvulling van Goffman’s (1963) beschrijvingen – ben ik op twee typen onderzoeken gestuit. Enerzijds heb ik sociaalwetenschappelijke onderzoeken naar discriminatie en stigmatisering gevonden, waarin men reacties beschrijft die theoretisch mogelijk zijn, die gebaseerd zijn op door andere uitgevoerde empirisch onderzoeken onder mensen die discriminatie of stigmatisering ondervinden (Ketner, 2010; Omlo, 2011) of die een combinatie zijn van zowel theoretische concepten en eigen empirisch materiaal (zie bijvoorbeeld Bouw & Nelissen, 1988; Nievers, 2007). Anderzijds vindt men een verzameling aan reacties op stigma in de sociale psychologie – de discipline waar het concept zijn wortels heeft – die grotendeels gebaseerd zijn op experimentele onderzoeken naar omgang met stress (zie bijvoorbeeld Allport, 1954; Crocker & Major, 1989; Zeidner & Endler, 1996; Clark et al, 1999). Volgens deze sociaalpsychologen kan stigmatisering – en met name de sociale onderwaardering die dit zou veroorzaken – namelijk het beste gezien worden als een stressor: een gebeurtenis die de adaptatiecapaciteit van een individu overschrijdt (Miller & Kaiser, 2001, p. 73-74). Een

⁴⁰ Goffman geeft deze fase geen naam. De benaming is gemakshalve gegeven door de auteur.

voorbeeld van deze benadering is het vertalen van klassieke reacties op stress zoals *fight or flight* naar *engagement or disengagement* om het toepasbaar te maken op stigma-situaties.

Uit deze ongelimiteerde hoeveelheid aan reacties op stigmatisering, discriminatie en stress moest ik voor dit proefschrift uiteraard een werkbare en bruikbare selectie maken, waarmee kan worden gepoogd om de verschillende empirische reacties van Marokkaans-Nederlandse jongemannen te kunnen onderscheiden en begrijpen. Als startpunt⁴¹ is uiteindelijk gekozen voor het werk van Bouw & Nelissen, die in 1988 een rapport publiceren met daarin de bevindingen van een onderzoek die zij hebben uitgevoerd naar de ervaringen van ‘migranten’ met discriminatie in opdracht van het toenmalige Ministerie van Justitie. Zij hebben hiervoor gebruik gemaakt van interviewdata die zijn verzameld in vijftien andere onderzoeken naar ‘etnische minderheden’, waaronder Surinaamse, Molukse, Turkse, Marokkaanse en Indische Nederlanders. In deze rapportage beschrijven zij het ongenoegen die deze ‘migranten’ ervaren in dagelijkse interacties met zogenaamde ‘autochtone Nederlanders’⁴². Uit de interviewdata weten zij vijf manieren uitgebreid te beschrijven en duidelijk te onderscheiden waarop ‘migranten’ in Nederland omgaan met discriminatie: negeren, conformeren, exploiteren, terugtrekken en contesteren. Deze categorisering is een interessante kruisbestuiving tussen theoretische reacties die zij ontleen aan Simpson & Yinger (1985) en empirische reacties die zij uit de vijftien ‘migrantenonderzoeken’ hebben weten te abstraheren.

Binnen de sociaalwetenschappelijke discipline spreekt men tot slot van *coping*, waarmee men doelt op de cognitieve, emotionele en gedragsmatige pogingen om specifieke externe of interne invloeden van stigma – en conflicten hiertussen – te managen, die de beschikbare ‘middelen’ (*resources*) van een individu overvragen (Lazarus, 1991, p. 112). Deze pogingen kunnen (deels) bewust, (deels) onbewust, (deels) rationeel en weloverwogen en/of (deels) impulsief en gevoelsmatig zijn. In dit proefschrift zullen ‘het omgaan met’, ‘*coping* met’ en ‘reacties op’ als synoniemen worden gebruikt. Verder zal er onderscheid worden gemaakt tussen copingtechnieken en –strategieën, waarbij de concretere copingtechnieken worden gezien als onderdeel van de abstractere copingstrategieën. Deze kunstmatige hiërarchie is aangebracht om het geheel aan mogelijke reacties op stigmatisering beter inzichtelijk te maken.

3.2 Reacties op ‘discriminatie’: Bouw & Nelissen

Het analytische onderscheid van Bouw & Nelissen (1988) wordt in dit proefschrift om verschillende redenen als uitgangspunt genomen. De eerste reden is dat hun sociologische perspectief goed past bij het symbolisch interactionistisch perspectief van dit proefschrift. Dit perspectief onderscheidt zich van sociaalpsychologische

⁴¹ Ten tijde van het ontwikkelen van het conceptueel kader was de SCP-rapportage ‘Werelden van Verschil’ (2015) – waar een aantal copingstrategieën en –technieken worden genoemd die zijn gevonden onder Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse jongeren – nog niet uitgevoerd en gepubliceerd. Om deze reden zijn deze niet opgenomen in het conceptueel kader. In de presentatie van de bevindingen (hoofdstuk 6 tot en met 9) wordt alsnog de koppeling gezocht met de door SCP-onderzoekers gevonden copingmechanismen.

⁴² Nogmaals, ik citeer; ik gebruik een concept zoals dat helaas wordt gebruikt in het publieke discours.

benaderingen door de focus slechts te leggen op gedragsmatige reacties en cognitieve en emotionele reacties die worden uitgesproken door de respondenten in de gesprekken in het veldwerk en niet op psychologische en fysiologische reacties (zie ook sociaalpsychologische studies naar het omgaan met stigma als psychologische stressor, bijvoorbeeld Holohan, Moos, & Schaefer, 1996). Ten tweede is de conceptualisering van reacties van Bouw & Nelissen gebaseerd op een respondentengroep die in de literatuur sterk overeenkomt met de respondentengroep van dit proefschrift. Waar zij reacties hebben onderzocht van ‘migranten’ in Nederland, wordt in dit proefschrift gekeken naar de reacties van de kinderen van een specifiek deel van deze ‘migranten’. Daarenboven is ook Nederland als context een relevante reden om te kiezen voor deze conceptualisering. Ten derde kent hun onderzoek een goede en uitgebreide conceptualisering van de verschillende mogelijke reacties en een scherper onderscheid hiertussen in vergelijking tot andere onderzoeken in Nederland naar discriminatie van ‘migranten’ (vgl. bijvoorbeeld Sanders, 1980; Leemans & Saharso, 1989). Dit komt vooral doordat zij een ruime definitie van discriminatie hanteren. Volgens Bouw & Nelissen (1988) is ‘discriminatie’ – verwijzend naar de wettelijke definitie – te nauw en ontoereikend om alle problematische en discriminerende kwesties aan te duiden die mensen door hun ‘anders-zijn’ ervaren in het dagelijks leven. Andere vormen van sociale uitsluiting en afwijzing die vaak impliciet en ‘ongrijpbaar’ zijn – zoals uitingen van minachting, vooroordelen, stereotyperingen, spanningen en irritaties – worden namelijk ook ervaren door ‘migranten’ vanwege hun ‘anders-zijn’. Zij hebben deze vormen dan ook meegenomen in hun analyses (p. 55 en 117). Deze uitgebreidere definitie van discriminatie die Bouw & Nelissen hanteren, wordt wel volledig gedekt door het concept van *stigma*. In dit proefschrift is stigmatisering daarom ook verkozen boven het discriminatie, juist omdat eerstgenoemd concept een groter spectrum van sociale uitsluiting en afwijzing dekt.

3.2.1 *Ignoreren*

Een eerste copingstrategie die ‘migranten’ volgens Bouw & Nelissen (1988, p. 57-59) hanteren is *ignoreren* en bestaat uit enkele copingtechnieken⁴³. Zo *ontkennen* sommige ‘migranten’ bijvoorbeeld dat ze last hebben of ooit hebben gehad van discriminatie. De onderzoekers stellen dat het inderdaad mogelijk is dat sommige ‘migranten’ nooit last hebben van discriminatie, maar plaatsen wel de kanttekening dat sommigen wel degelijk last kunnen hebben van discriminatie, maar dit om onbekende redenen niet met de interviewers willen delen (p. 57). Naast deze *ontkenning* kan men de discriminatie ook *negeren* door simpelweg de discussie of confrontatie niet aan te gaan of te doen alsof zij het niet hebben gezien of gehoord. Daarnaast zien de onderzoekers dat sommige ‘migranten’ wel discriminatie ervaren, maar dit als iets anders *herdefiniëren*. Ze ontkennen dan niet de interactie, maar wel de betekenis van deze interactie (p. 58), wat blijkt uit opmerkingen als: ‘hij bedoelt het niet zo’ of ‘het was maar een grapje’. Een aantal ‘migranten’ herdefinieert niet de interactie als onbelangrijk of onschuldig, maar de persoon die discrimineert en wel als irrelevant of niet serieus te nemen. Deze wordt dan beschreven als ‘stom’, ‘zielig’, inferieur of minderwaardig (p. 58-59 en 108). Bouw &

⁴³ Ik spreek van ‘technieken’, maar de auteurs niet. Die bespreken deze reacties als vormen van *ignoreren*.

Nelissen (1988) geven ook enkele motieven voor deze copingstrategie (p. 59). Zo kunnen ‘migranten’ voor deze strategie kiezen als zij de stigmatisering ‘verwaarloosbaar’ vinden of als zij een bepaald ‘doel’ willen bereiken – zoals het bewaren van de gemoedsrust of het beschermen van de eigen loopbaan – en een reactie dit in de weg zou kunnen staan – ‘een afweging van kosten en baten’. Daarnaast kunnen zij de discriminatie *ignoreren* uit ‘machtelosheid’, dus vanuit het gevoel dat de discriminatie toch niet tegengegaan kan worden – *ignoreren* als ‘strategie van de machtelozen’. Ten slotte kan men *ignoreren* vanuit een gevoel van ‘onkwetsbaarheid’ – ‘mij raakt het niet’ – en ‘superioriteit’ – ‘ik sta daar boven’ (p. 59). Deze strategie zal ik in de rest van dit proefschrift aanduiden als *negeren* ter vervanging van de archaische term ‘ignoreren’.

3.2.2 Conformeren

Een volgende strategie die Bouw & Nelissen (1988, p. 59-62) beschrijven is *conformeren*. Deze strategie van ‘schikken of aanpassen’ wordt volgens hen gehanteerd door ‘nieuwkomers’ om te voorkomen slachtoffer te worden van discriminatie. Zij onderscheiden twee technieken. ‘Migranten’ die van mening zijn dat aanpassing een plicht is van nieuwkomers en zich volledig willen assimileren, hanteren de aanpassing ‘als doel’ (*volledig conformeren*⁴⁴). ‘Migranten’ die zich conformeren aan ‘Nederlanders’ slechts omdat ze zich hiermee denken te kunnen ‘handhaven’ of hiermee ‘hogerop willen komen’, gebruiken aanpassing meer ‘als instrument’ (p. 60) (*selectief conformeren*⁴⁵). Dit *conformeren* door ‘migranten’ komt overeen met *passing* en *covering* als beschreven door Goffman (1963, p. 93-113 en 125-128). Bouw & Nelissen refereren hier dan ook aan in hun beschrijving van deze strategie (1988, p. 61) en noemen ook dezelfde motief voor deze strategie als Goffman (1963), namelijk het voorkomen van een andere behandeling (1963, p. 62). In dit proefschrift worden deze door Bouw & Nelissen (1988) en Goffman (1963) beschreven reacties op stigmatisering in één en dezelfde copingstrategie ondergebracht en die zal worden aangeduid als *conformeren*.

3.2.3 Exploiteren

Bouw & Nelissen (1988, p. 63-64) beschrijven verder de strategie van het *exploiteren* die zij tegenover de strategie van het *conformeren* zetten. In plaats van dat ‘migranten’ hun ‘anders-zijn’ verbergen – zoals bij *conformeren*, maken ‘migranten’ in sommige gevallen juist gebruik van hun etnische achtergrond. Bouw & Nelissen noemen bijvoorbeeld ‘migrantenondernemers’, welzijnswerkers, ‘migrantenleiders’ of artiesten die hun etnische achtergrond juist ‘verheffen tot handelsmerk’. ‘Migrantenondernemers’ kunnen zich bijvoorbeeld met hun ‘exotische’ producten en diensten zowel richten op het informele en formele circuit binnen de eigen gemeenschap als op het formele circuit buiten de gemeenschap. Ook ‘migrantenleiders’ en welzijnswerkers die juist vanwege hun etnische achtergrond worden aangesteld om zich bezig te houden met ‘de minderhedenproblematiek’ kunnen gebruikmaken van deze strategie, net als

⁴⁴ Deze term heb ik zelf aan deze variant van het *conformeren* gegeven en is dus niet afkomstig van Bouw & Nelissen.

⁴⁵ Idem

‘migrantenartiesten’ die hun etnische achtergrond verwerken in hun kunstwerken. Wat Bouw & Nelissen ook onder *exploiteren* scharen, is het ‘bespelen van schuldgevoelens’ die Nederlanders zouden hebben ten aanzien van ‘migranten’, om een bepaald doel te kunnen bereiken.

3.2.4 *Terugtrekken*

Wanneer contacten met ‘Nederlanders’ worden vermeden en men zich terugtrekt in de eigen gemeenschap om discriminatie te voorkomen, spreken Bouw & Nelissen (1988, p. 65-67) van *terugtrekken*. De mate waarin het contact wordt vermeden kan verschillen. Waar sommige ‘migranten’ contacten met Nederlanders volledig vermijden (*volledig terugtrekken*), doen anderen dit slechts in situaties waarin zij mogelijke discriminatie verwachten (*selectief terugtrekken*⁴⁶). In beide gevallen spreken Bouw & Nelissen van ‘terugtrekken’ (p. 65). In de sociale psychologie spreekt men van *avoidance* als men stigmatisering probeert te vermijden door zich volledig of selectief terug te trekken (zie Miller & Kaiser, 2001). De strategie van het *volledig terugtrekken* komt overeen met wat Goffman eerder beschreef als *self-isolation* (1963, p. 23-24 en 154). Het *terugtrekken* als beschreven door Bouw & Nelissen, *self-isolation* van Goffman en *avoidance* worden in dit proefschrift alle aangeduid als de copingstrategie van het *terugtrekken*.

3.2.5 *Contesteren*

Een laatste strategie die Bouw & Nelissen beschrijven als reactie van ‘migranten’ op discriminatie is *contesteren* (1988, p. 68-73). Met deze strategie kiezen sociaal devianten ervoor om als reactie op discriminatie de strijd aan te gaan met de persoon die discrimineert. Dit doen of kunnen zij volgens Bouw & Nelissen doen op verschillende manieren. Allereerst kunnen zij ‘gewelddadig’ reageren of door te dreigen met geweld. Daarnaast kunnen zij op een verbale wijze reageren middels ‘bekvechten’, ‘terugschelden’ of ‘het retourneren van botte opmerkingen’. Ook kunnen zij reageren met ‘het kleine verzet’, waarbij men zich op nietige schaal verzet tegen de persoon die discrimineert voor zijn discriminatie door bijvoorbeeld sabotage of een boycot of door het vooroordeel of de stereotype te bevestigen als daad van protest (*self-fulfilling prophecy*). Ook kan men op een ‘juridische wijze’ de strijd aangaan om zijn gelijk te halen (p. 69-71). Bouw & Nelissen wijzen nog op ‘migranten’ voor wie het *contesteren* niet slechts een strategie is, maar een ‘levenshouding’. Hun constante contesterende instelling leidt volgens hen dan ook tot irritaties bij Nederlanders, wat weer leidt tot nog meer problematische spanningen in *gemengde contacten* (p. 71-73). Deze verzetsstrategieën komen weer overeen met *militancy* als eerder genoemd door Goffman (1963, p. 138-139 en 162-163). *Contesteren* en *militancy* worden in dit proefschrift tevens samengenomen en in het vervolg aangeduid als *verzetten*⁴⁷.

⁴⁶ De twee door Bouw & Nelissen onderscheiden vormen van *terugtrekken* worden in dit proefschrift aangeduid als twee verschillende copingtechnieken: *volledig* en *selectief terugtrekken*.

⁴⁷ Een hedendaags alternatief voor het archaïsche woord *contesteren*.

3.3 Reformeren: Simpson & Yinger

De door Bouw & Nelissen (1988) beschreven reacties zijn een combinatie van de empirisch gevonden reacties van 'migranten' en reacties die deels zijn ontleend aan de vierde editie van Simpson & Yinger's *Racial and cultural minorities: An Analysis of Prejudice and Discrimination* uit 1972. Deze twee sociologen/antropologen beschrijven in een uitgebreid boekwerk over 'raciale' en 'culturele minderheden' drie manieren waarop men kan reageren op discriminatie en vooroordelen: *avoidance*, *aggression* en *acceptance* (p. 137-154). Deze worden dan ook volledig gedekt door de vijf beschreven reacties van Bouw & Nelissen (1988). In 1985 brengen Simpson & Yinger een vijfde editie uit van hun boek waarin zij nog een vierde reactie op discriminatie beschrijven en die Bouw & Nelissen (1988) niet hebben meegenomen in hun onderzoek: 'reformeren'. Deze reactie voeg ik ook nog toe aan het theoretisch kader van dit proefschrift, omdat het fundamenteel anders is dan de reeds genoemde reacties.

Reformism wordt door Simpson & Yinger genoemd als een aparte reactie op discriminatie (1985, p. 152). Bij *reformeren* accepteert de etnische minderheid discriminatie als deel van de sociale realiteit, maar kiezen zij niet voor het *conformeren* hieraan, maar juist voor het veranderen van 'het systeem' dat deze status quo in stand houdt. Dit willen zij weer niet bewerkstelligen door zich te *verzetten* tegen het systeem – en tegen de normalen als vertegenwoordigers van dit systeem, maar juist door samen te werken met de normalen op basis van wederzijds vertrouwen. De gedachte dat aan deze strategie ten grondslag ligt, is dat 'de samenleving' ten goede veranderbaar is en dat discriminatie geen statisch onderdeel is van 'het systeem'. Volgens Simpson & Yinger krijgen dergelijke reacties veel minder publieke aandacht dan bijvoorbeeld *verzetten*, terwijl ze wel breed worden gesteund door 'etnische minderheden' (p. 152).

Een specifieke vorm van *reformeren* wordt beschreven in verschillende wetenschappelijke onderzoeken in de Verenigde Staten naar de effecten van discriminatie en racisme op 'etnische minderheden'. Uit deze onderzoeken blijkt dat stigmatisering niet alleen demotiverend kan werken en kan leiden tot *terugtrekken* of *conformeren* (zie bijvoorbeeld Ogbu, 1978; 1988; 1991), maar mensen ook kan *motiveren* tot het willen innemen van een succesvolle positie in 'de samenleving' en het weerleggen van lage verwachtingen. Zo ontdekten onder andere Benjamin (1991), Edwards & Polite (1992), Sanders (1997) en Eccles, Wong & Peck (2006) bijvoorbeeld dat zogenaamde *African Americans* juist beschikken over een sterk geloof in en verlangen naar maatschappelijk succes juist als reactie op racisme en discriminatie. Een verlangen om het tegendeel te bewijzen. Volgens Sanders (1997) leidt dit bij sommige *African Americans* tot het willen overtreffen in plaats van slechts evenaren van *White Americans*. Hij verwijst hierbij onder andere naar het werk van de filmhistoricus Donald Bogle (1992) die zegt een tendens waar te nemen onder *African Americans* in de Amerikaanse filmindustrie, waarin zij zich constant willen *overbenijzen* (*overprove*) als reactie op racisme en stigmatisering. Dit wordt mooi gevat door Bogle in het gezegde: "*Blacks have to be twice as good to get half as far*" (Bogle, 1992; in Sanders, 1997, p. 83-85). Volgens deze wetenschappers roept discriminatie bij sommige 'etnische minderheden' een prestatiedrang op bestaande uit een streven naar perfectie in onderwijs- en beroeps carrières met zowel individuele als collectieve vooruitgang als doel (zie bijvoorbeeld Sanders, 1997, p. 85). Zij wijzen allen echter wel op de zowel demotiverende

als motiverende werking van discriminatie en racisme (zie bijvoorbeeld Eccles, Wong & Peck, 2006, p. 421-422). Deze reactie op discriminatie – waarin men motivatie tot maatschappelijk succes haalt uit de ervaren discriminatie en zich uit in zelfontplooiing – wordt in dit proefschrift gezien als een copingtechniek van *reformer*, omdat ook hierbij weerlegging van het stigma het uitgangspunt is. Ook hier is gekozen voor een hedendaags alternatief voor het archaïsche woord *reformer*. In het vervolg van dit proefschrift zal worden gesproken van *weerlegging* (van het stigma) in plaats van *reformer*.

3.4 Internaliseren: Lemert

Een laatste strategie die ik in de literatuur – en in het mediadiscours (zie §5.4.2) – heb gevonden en zorgt voor complementariteit, is de *secondary deviance theory* als beschreven door Lemert in 1951. Deze strategie noem ik *internaliseren*, omdat het hierbij gaat om mensen die door herhaaldelijke stigmatisering het stigma *internaliseren*. Lemert maakt een onderscheid tussen primaire en secundaire deviantie. Primaire deviantie is het sociaal afwijkend gedrag dat ontstaat als reactie op een sociaal probleem waarmee een individu wordt geconfronteerd. Iemand kan uit armoede besluiten over te gaan tot diefstal of bij het verlies van een geliefde besluiten overmatig alcohol te nuttigen om het verdriet weg te drinken. Zij vertonen dan beiden primaire deviantie. De oorzaken van primaire deviantie noemt Lemert ‘oorspronkelijke oorzaken’, bijvoorbeeld de in de criminologie alom bekende oorzaken als genetische, biologische, psychologische oorzaken, armoede, groepsdruk, *strain* en slechte opvoeding (*original causes*: Lemert, 1951, p. 75-76). De gevolgen van primaire deviantie hebben slechts een marginale invloed op de status, identiteit en zelfbeeld van een individu (Lemert, 1967, p. 40).

Als de primaire deviantie zichtbaar is of wordt, dan kan er een negatieve afkeurende, stigmatiserende en vernederende reactie volgen van de normalen. Een primaire deviant kan door politie en justitie worden gestraft en/of door familie, vrienden en kennissen worden uitgesloten en vernederd. Deze negatieve sociale reacties op de primaire deviantie kunnen sociale problemen veroorzaken bij het individu en een defensieve, offensieve of adaptieve reactie oproepen bestaande uit andere of geamplificeerde primaire deviantie gedragingen die reeds aanwezig zijn. Een ‘primaire crimineel’ kan door de negatieve sociale reactie bijvoorbeeld nog vaker dezelfde criminele gedragingen uiten of overgaan tot zwaardere en ernstigere criminele gedragingen (zie ook *deviancy amplification*: Wilkins, 1964). Een fervente alcoholdrinker kan weer een zware alcoholist worden of overgaan tot het gebruik van andere drugs. Sociaal deviantie gedragingen die een reactie zijn op negatieve sociale reacties als stigmatisering, straffen, segregatie en sociale controle noemt Lemert ‘secundaire deviantie’ (Lemert, 1951; 1967, p. 40). De oorspronkelijke oorzaken voor de primaire sociale deviantie – bijvoorbeeld armoede, het verlies van een geliefde, verkeerde vrienden, psychologische afwijking – maken dan plaats voor de sociale reactie – in casu stigmatisering – als belangrijkste oorzaak voor de deviantie gedraging (*effective causes*: Lemert, 1951, p. 75-76). Hierdoor ontstaat er een interessante paradox: aan de ene kant ‘bestraft’ ‘de samenleving’ sociaal deviantie gedragingen en groepen en aan de andere

kant creëren zij sociaal deviante gedragingen en groepen en houden deze in stand (Lemert, 1967, p. 42⁴⁸).

3.4.1 Een deviante oplossing

Dit proces van secundaire deviantie doet zich sneller voor in een sociale context waarbinnen het stigma en de bijbehorende stigmatiseringsprocessen wijd verspreid zijn, zoals tijdens een *morele paniek*. De kans op negatieve sociale reacties neemt in dergelijke gevallen simpelweg toe (Lemert, 1951, p. 97; Wilkins, 1964; Cohen, 1972), maar blijft relatief gezien nog steeds de uitzondering op de regel (Young, 2011, p. 249). Een primaire deviant wordt een secundaire deviant, wanneer hij in de sociaal deviante ideeën en gedragingen meer stabiele en bevredigende oplossingen vindt voor de problemen waarmee hij wordt geconfronteerd in zijn leven, dan in andere ideeën of gedragingen. De negatieve sociale reacties op deze sociaal deviante gedragingen worden dan voor lief genomen, zolang andere veel negatievere effecten daarmee weggenomen kunnen worden. (Lemert, 1951, p. 97; 1967, p. 48). Doordat hij het stigma volledig *internaliseert*, voelt hij zich bevrijdt van andere copingstrategieën, zoals *conformer*en of *terugtrekken* – twee strategieën die door Lemert worden beschreven, maar niet met deze termen worden aangeduid. Het bevrijdt de gestigmatiseerde van de spanningen die *gemengde contacten* opleveren, van het constant op de tenen lopen en op de hoede zijn, van het eindeloos beheren van de informatie en/of van de aanpassingen die de ‘normalen’ in *gemengde contacten* doorlopend eisen. Deze vrijgekomen emotionele energie kan de sociaal deviant dan gebruiken om van deze deviante identiteit de nieuwe eigen identiteit te maken (Lemert, 1951, p. 91-98; 1967, p. 54). Wanneer hij op den duur de voordelen van de sociale deviantie weet uit te buiten, zullen de negatieve sociale reacties door de sociaal deviant steeds minder als vernederend worden ervaren en steeds meer als belonend (Lemert, 1967, p. 54). Lemert beschrijft twee vormen van secundaire deviantie die interessant zijn voor in het licht van dit proefschrift: *crimineel worden* en *radicaliseren*.

3.4.2 Crimineel worden

Criminaliteit en de sociale reacties op criminaliteit zijn volgens Lemert (1951) afhankelijk van de cultuur, locatie en tijd en zijn een uiting van strijd tussen groepen in een ‘samenleving’. Specifieke patronen van criminaliteit komen op, blijven een tijd aan en verdwijnen weer door sociale veranderingen of door succesvol politieoptreden. Hierdoor verandert ook de sociale reactie op criminaliteit en dus ook het proces van secundaire deviantie (p. 306-308). De mate waarin een persoon van primaire deviantie overgaat naar secundaire deviantie wordt daarnaast sterk beïnvloed door zijn status en zelfbeeld. Iemand met een lage sociale status en een negatief zelfbeeld zal het sociale label van ‘de crimineel’ sneller internaliseren, omdat deze lage status en dit negatieve zelfbeeld passen bij het label, zoals deze sociaal is geconstrueerd (p. 318-319). Daarnaast is een ‘gevoel van onrechtvaardigheid’ een belangrijke voedingsbodem voor secundaire deviantie, omdat

⁴⁸ George Herbert Mead noemt deze paradox deels al in 1928: “Especially when we recognize that a system of punishments assessed with reference to their deterrent powers not only works very inadequately in repressing crime but also preserves a criminal class” (p. 583).

het zorgt voor allerlei rationalisaties en rechtvaardigingen voor toekomstige criminele gedragingen. Dit gevoel komt op bij een sociaal deviant wanneer hij ziet dat sociale reacties disproportioneel zijn ten opzichte van zijn sociaal deviante gedraging ('disproportionele sociale reactie'), dat dezelfde sociale reactie uitblijft bij soortgelijke gedragingen van anderen ('discriminatoire sociale reactie') en dat zijn integriteit met deze reactie in twijfel wordt getrokken. De sociaal deviant zal zich dan vervreemden van 'de samenleving' die hem onderdrukt en brutaliseert en geneigd zijn om een sociaal deviante carrière voort te zetten en met personen met hetzelfde stigma op te trekken die hem wel fatsoenlijk behandelen (Lemert, 1951, p. 330; 1967, p. 42-44). Wanneer hij toegang heeft tot deze medegestigmatiseerden met een duidelijke identiteit, eigen morele codes en enige onderlinge solidariteit, zal dit het proces van secundaire deviantie versterken. De groep zal hem namelijk beschermen tegen de negatieve sociale reacties door zijn moraliteit 'aan te tasten', hem enkele rationalisaties en alternatieve denksystemen aan te leren en hem ook de kneepjes van het vak leren (Lemert, 1967, p. 46-48). Middels deze negatieve sociale reacties op de primaire deviantie van een individu worden de mogelijke beschikbare positieve identiteiten en rollen onmogelijk gemaakt en wordt de primaire deviant de negatieve identiteit en rol van de crimineel aangereikt. Weet een individu niet om te gaan met het stigma, dan resulteert dit volgens deze theorie in *secundaire deviantie*.

3.4.3 Radicaliseren

Volgens Lemert (1951) zijn er in elke 'samenleving' of gemeenschap altijd mensen te vinden die een kritische houding hebben ten aanzien van de in hun ogen immorele en onrechtvaardige morele code van de dominante 'normale' meerderheid. Deze personen die de dominante morele code ter discussie stellen, hebben in de loop der geschiedenis en in verschillende 'samenlevingen' verschillende benamingen gekregen: andersdenkenden, vrijdenkers, hervormers, ketters, rebellen, afvalligen en ongelovigen. In sommige gevallen staan deze personen er alleen voor en in sommige gevallen slagen zij erin zich te verenigen in sociale groepen of organisaties. Lemert noemt deze mensen 'radicalen': personen die actief pleiten voor een bepaalde ideologie en morele code die anders is dan of zelfs tegenstrijdig aan die van de dominante meerderheid (p. 175). Dit streven naar klein- of grootschalige veranderingen en een aanval op de dominante morele code, roept vaak negatieve sociale reacties op van sociale actoren als familie, vrienden, kennissen, burens, collega's, de overheid, de politiek, de politie, justitie, de media, et cetera (p. 200-211). In de ogen van de 'normalen' is een dergelijk individu – een radicale – waardeloos en/of een bedreiging voor 'de samenleving'. Hij wordt dan ook gestigmatiseerd als crimineel, lastpost, lafaard of gek. Zijn gedrag wordt gezien als misleidend en zijn leven als verkwist (p. 225). Deze sociale reacties kunnen vervolgens leiden tot amplificatie van de primaire deviantie, tevens door het ontstaan van een gevoel van onrechtvaardigheid – dat de ideologie vaak bevestigd – en leiden tot secundaire deviantie, in casu *secondary radicalism* (p. 214-215).

De constante negatieve sociale reacties op de primaire deviantie zullen leiden tot conflicten met 'normalen', waardoor contacten met hen steeds meer worden vermeden. De contacten met mensen met hetzelfde stigma zullen net als bij 'de crimineel' vervolgens toenemen. Deze medegestigmatiseerden zullen vervolgens steeds meer eisen van de primaire deviant en hem steeds meer verantwoordelijkheid geven. De primaire radicale

ervaart vervolgens, in interacties met hen, het taboe op contact met ‘normalen’. Deze interacties met mensen met hetzelfde stigma tijdens bijeenkomsten en conferenties ervaart de radicale als zeer plezierig. Zij eten en drinken met elkaar, roddelen over medegestigmatiseerden en normalen en houden filosofische discussies over de ideologie van de groep. Binnen deze positieve interacties met en reacties van mensen met hetzelfde stigma en de schamele negatieve interacties met en reacties van ‘normalen’ wordt de primaire deviantie continu versterkt. Men raakt steeds meer overtuigt van de eigen idealen en andere ideologieën worden steeds meer immoreel, fout, dom of onbegrijpelijk, waardoor men zich steeds meer emotioneel verbonden voelt met de eigen ideologie en een rol als radicale overblijft als de enige mogelijke aan te nemen rol (Lemert, 1951, p. 217-224).

3.5 Copingtechnieken, -strategieën en -dimensies

In dit hoofdstuk is een aantal manieren gepresenteerd waarop mensen om kunnen gaan met discriminatie en/of stigmatisering die in de wetenschappelijke literatuur zijn verzameld: *negeren*, *conformeren*, *exploiteren*, *terugtrekken*, *verzetten*, *weerleggen* en *internaliseren*. Deze zijn geselecteerd en ontstaan uit een grote verzameling reacties die in de literatuur zijn aangetroffen. Gepoogd is om te komen tot een selectie van copingstrategieën die sterk van elkaar verschillen en elkaar daarmee zoveel mogelijk complementeren in plaats van overlappen. In deze paragraaf wordt dieper ingegaan op enkele *copingdimensies* – een abstractieniveau hoger dan copingstrategieën – die deze menselijke reacties op stigma helpen te onderscheiden, zodat deze kunnen worden gebruikt bij het definiëren, onderscheiden en classificeren van de empirisch gevonden reacties. Deze onderscheidende dimensies zijn schaars beschreven binnen de sociologische of criminologische literatuur. Binnen de sociaalpsychologische literatuur zijn dergelijke dimensies van reageren op stress en stigma als stressor – *copingstrategieën* – wel uitgebreid geconceptualiseerd en doorontwikkeld, om enig zicht te krijgen op de ontelbare gevonden copingtechnieken die men binnen deze discipline had ontdekt.

Deze dimensies – ook wel *basic coping responses* genoemd (Zeidner & Endler, 1996) – lenen zich goed om de verschillende theoretische en empirische copingtechnieken en copingstrategieën te kunnen onderscheiden, ordenen en toepassen. In deze laatste paragraaf zullen dan ook een aantal dimensies worden beschreven die de besproken theoretische reacties kunnen onderscheiden, maar waarvan ook wordt verwacht dat zij de empirische reacties van Marokkaans-Nederlandse jongeren het beste van elkaar kunnen onderscheiden. Voor we beginnen met het onderscheiden van de verschillende reacties op stigma op basis van de bovenstaande dichotome dimensies, moet nog worden benadrukt dat deze reacties in de complexiteit van de sociale realiteit: dynamisch, veelzijdig, onderling afhankelijk zijn, elkaar kunnen overlappen, tegelijkertijd plaats kunnen vinden en elkaars gevolgen kunnen zijn. Hierdoor kunnen deze reacties uiteraard slechts analytisch en ideaaltypisch worden onderscheiden (zie ook Miller & Kaiser, 2001, p. 79). Ook moet worden gezegd dat sommige reacties zich op bepaalde dimensies niet laten onderscheiden, omdat deze beschikken over kenmerken van beide kanten van de dichotome dimensie.

Een eerste onderscheid wordt beschreven door Compass et al. (2001, p. 89-91) en is tussen *engagement* en *disengagement*. Dit onderscheid is een verzameling van in de sociale psychologie bekende dimensies als *fight versus flight* en *approach versus avoidance* en differentieert tussen reacties waarin een individu deelneemt of blijft deelnemen aan de stigmatiserende ervaring of dat men deze vermijdt of negeert (Compass et al, 2001, p. 89 en 92). De *engagement*-strategieën zijn op hun beurt weer in twee dimensies te onderscheiden, namelijk *primaire* en *secundaire controle-strategieën* (ook wel *assimilative versus accommodative*: Schwarzer & Schwarzer, 1996, p. 110). Met *primaire controle* wil men de stigmatiserende situatie ‘veranderen’ en bij *secundaire controle* wil men zichzelf ‘aanpassen’ aan de situatie (Weisz, McCabe & Dennig, 1994; Rudolph, Dennig & Weisz, 1995; in Compass et al, 2001, p. 92). Een derde onderscheid dat is te maken tussen *probleem-* en *emotiegerichte reacties*. Reacties die zich richten op de bron van de stigmatisering zijn *probleemgericht* en reacties die zich richten op het cognitief reguleren van de eigen emoties zijn *emotiegericht* (Lazarus & Folkman, 1984; in Compass et al, 2001, p. 91-92). Moose & Schaefer (1993) en Rudolph, Dennig & Weisz (1995, p. 331) beschrijven een vierde onderscheid, namelijk tussen *gedragmatige* en *cognitieve* reacties. Bij gedragsmatige reacties gaat het om externe, waarneembare acties – zoals het *terugschelden* van de normale – en bij cognitieve reacties om interne, subjectieve gedachten – zoals het *herdefiniëren* van de relevantie van een stigmatiserende situatie. Een vijfde dimensie betreft het onderscheid tussen individualistische en collectieve reacties, oftewel reacties met individualistische motieven en reacties met collectieve doelen (Branscombe & Ellemers, 1998). Volgens Beehr & McGrath (1996, p. 67) hebben copingstrategieën tot slot ook een tijdscomponent en kan men daarom op vijf verschillende manieren reageren. Men kan ten eerste *preventief* reageren op stigmatiserende ervaringen ver voordat deze plaatsvinden of ten tweede, *anticiperend*, dat wil zeggen vlak voordat ze plaatsvinden. Ook kan men reageren op het moment dat de stigmatisering plaatsvindt. Dit noemen Beer & McGrath *dynamisch* reageren. Tot slot kan men vlak na de interactie reageren (*reactief*) of lange tijd erna (*retrospectief*⁴⁹).

Eén enkele dimensie is voor sommige copingtechnieken of –strategieën niet voldoende beschrijvend en onderscheidend. In dit proefschrift is daarom ook gekozen om de empirisch gevonden reacties op meerdere dimensies te onderscheiden, zodat deze scherper onderscheiden en georganiseerd en beter begrepen kunnen worden. De geselecteerde strategieën zullen worden toegepast op de empirische bevindingen en met de daarin gevonden reacties op stigmatisering worden samengevoegd. Bij deze toepassing wordt dan gebruik gemaakt van de genoemde dimensies om de gevonden strategieën beter analytisch van elkaar te onderscheiden. Tot slot, verwijzend naar Compass et al. (2001, p. 107), moet worden gezegd dat copingstrategieën en –technieken niet universeel zijn en er daarom in elke sociale context moet worden gekeken welke unieke set van reacties men aantreft en welk onderscheid hierin te maken is. Dit is dan ook één van de doelen van het empirische gedeelte van dit proefschrift (hoofdstuk 8).

⁴⁹ Beehr & McGrath (1996) spreken van residual coping. Retrospectief vond ik een betere vertaling dan residueel.

4 De morele paniekbenadering als methode

In dit proefschrift worden zowel de maatschappelijke reacties van de dominante ‘normale’ meerderheid – de *morele paniek*-zijde, als de reactie van de sociaal devianten op deze maatschappelijke reacties onderzocht – de *folk devils*-zijde. Op deze manier wordt voldaan aan de in hoofdstuk 2 beschreven *symmetrieregels* van Young (2009, p. 9), die voorschrijft dat beide sociale reacties moeten worden onderzocht om de *morele paniek* in zijn volledigheid te kunnen begrijpen en te kunnen verklaren. Vanuit deze holistische benadering worden aan de ene kant de maatschappelijke reacties op Marokkaans-Nederlandse jongemannen in Nederland onderzocht (eerste deel van de probleemstelling) middels de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young als beschreven in hoofdstuk 2. Aan de andere kant wordt onderzocht hoe deze jongemannen reageren op en omgaan met deze maatschappelijke reacties (tweede deel van de probleemstelling) middels de *stigmatheorie* van Goffman (1963) en enkele andere in de wetenschappelijke literatuur besproken copingstrategieën en -technieken (zie hoofdstuk 3). De *morele paniek*-zijde zal worden onderzocht door middel van een kwalitatieve documentenanalyse van het mediadiscours en de *folk devils*-zijde door middel van open interviews en observaties. In dit hoofdstuk worden deze methodologische keuzes toegelicht.

4.1 De *morele paniek*-zijde: een kwalitatieve documentenanalyse van het publieke discours

“The student of moral enterprise cannot but pay particular attention to the role of the mass media in defining and shaping social problems. The media have long operated as agents of moral indignation in their own right: even if they are not self-consciously engaged in crusading or muck-raking, their very reporting of certain ‘facts’ can be sufficient to generate concern, anxiety, indignation or panic. When such feelings coincide with a perception that particular values need to be protected, the preconditions for new rule creation or social problem definition are present.” (Cohen, 2002, p. 7)

4.1.1 Een focus op het mediadiscours

In *Folk devils and Moral Panics* maakt Cohen (1972) gebruik van ‘etnografie’ om de maatschappelijke reacties op de *Mods* en *Rockers*. Hij houdt informele interviews met vooral jongeren, bewoners, winkeliers en toeristen en doet observaties tijdens en vlak na de incidenten in badplaatsen waar *Mods* en *Rockers* en andere jongeren bij zijn betrokken. Deze interviews met burgers vult hij aan met interviews met de autoriteiten, observaties van hun werkzaamheden en met een analyse van de maatschappelijke reacties in het mediadiscours (Cohen, 2002, p. 6-14). Binnen dit ‘etnografisch onderzoek’ legt hij – zoals we in hoofdstuk 2 zagen – de focus vooral op ‘het mediadiscours’ – al het gesprokene en geschrevene in de media. Ook Young maakt gebruik van ‘etnografie’ om het drugsgebruik van hippies in Notting Hill en de maatschappelijke reacties op (ogenschijnlijk) drugsgelerateerde incidenten te onderzoeken en ook hij besteedt – zij het minder dan Cohen – specifiek aandacht aan sociale reacties in het mediadiscours (1971a; 1971b; 1972). In dit proefschrift is dergelijke uitgebreide ‘etnografie’ tijdens en vlak na de incidenten helaas niet mogelijk geweest, omdat de geselecteerde *key events*⁵⁰ waarin ‘Marokkanen’ een rol spelen plaatsvonden reeds lang voor de start van het onderzoek en in de beginfase van het onderzoek lange tijd geen incidenten plaatsvonden die werden gerelateerd aan ‘Marokkanen’. Daarom is voor een iets andere opzet gekozen, waarin enerzijds de sterke focus op het mediadiscours van Cohen bewaard is gebleven en anderzijds de focus op interviews met en observaties van de zogenaamde *folk devils*, zoals in het onderzoek van Cohen (1972; 1987; 2002) – *Mods & Rockers* – en Young (1971a; 1971b) – hippies. De analyse van het mediadiscours beperkt zich tot *key events* uit het (destijds recente) verleden en de interviews en observaties tot de *folk devils*-zijde – alleen interviews met en observaties van Marokkaans-Nederlandse jongemannen.

Een dergelijke op zichzelf staande analyse van het mediadiscours – dus zonder interviews met de autoriteiten, journalisten en andere professionals of zonder observaties tijdens of vlak na de incidenten, zoals in de onderzoeken van Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b) – levert mijns inziens ook een goed beeld van de *morele paniek*-zijde op. Het mediadiscours is namelijk om twee redenen een interessante databron. Het is enerzijds een belangrijke seismograaf van de belangrijkste maatschappelijke thema’s en gebeurtenissen en geeft een goed venster op maatschappelijke reacties en het publieke discours (Althoff, 2002). Anderzijds spelen de media zelf als actoren ook een cruciale – dan wel een zeer belangrijke – rol in deze maatschappelijke reacties en dit discours, als belangrijke ‘constructeurs van de werkelijkheid’ (Althoff, 2002). Zij zijn om vier redenen de *prime movers, beneficiaries* (Garland, 2008; Young, 2009; Best, 2011, p. 40-41) en *the beating heart* van een *morele paniek* (Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 90). Zij bieden ten eerste het belangrijkste platform voor het publieke discours – en met name het publieke discours over moraliteit en sociale deviantie (*media als platform*). Het mediadiscours is een publieke podium voor allerlei claimsmakers – van politici tot bestuurders en van buurtbewoners tot wetenschappers – om bepaalde sociale probleemconstructies, sociale werkelijkheden en oplossingen te propageren. In het mediadiscours vinden dan ook de belangrijke betekenisgevingsprocessen op het macroniveau van de maatschappij plaats (Altheide, 1987; Thompson, 1995; Goode &

⁵⁰ De verantwoording van de selectie van *key-events* is te lezen in §4.1.3.

Ben-Yehuda, 2009, p. 89-108; Ferrell, 2006, p. 270). Ten tweede bieden de media niet alleen een platform, maar beïnvloeden zij dit platform ook en indirect de claims die anderen maken in het publieke discours (media als betekenisgevers). Hall et al. (1978) beschrijven de media dan ook als *secondary definers*, oftewel actoren die informatie van *primary definers* – bijvoorbeeld de autoriteiten of andere claimsmakers – verwerken en presenteren aan het publiek. Zij bepalen hoe informatie van anderen verzameld, geïnterpreteerd, gedefinieerd en gepresenteerd wordt en geven hierdoor vorm aan het discours (Hall et al, 1978, p. 60-63; Critcher, 2003, p. 134-135; Cohen, 2002, p. xvii). De media maken ten derde zelf ook claims en spelen hierdoor een belangrijke rol in de maatschappelijke reacties op maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen (*media als claimsmakers*). Zij bepalen de agenda van het publieke discours (Goode & Ben-Yehuda, 2009, p. 90 en 136-137), presenteren de *key events* (Thompson, 1998, p. 32-35), visualiseren sociaal deviantie (Ericson, 1995; Thompson, 1998, p. 32-35) en werpen zich op als *'the public voice'*, oftewel ze claimen te spreken namens de morele meerderheid (Thompson, 1998, p. 61; Critcher, 2003, p. 137-138). Mensen baseren hun beeldvorming en de daaropvolgende reacties – denk aan emoties als woede, angst en verontwaardiging, het vormen van een mening, het reageren op sociale media, etc. – dan ook vaak op de informatie die zij via de media tot zich krijgen (Hall et al, 1978, p. 57; Cohen, 2002, p. 8). De media hebben ten vierde ook een commercieel oogmerk (*media als exploitanten*). Hierdoor spreken ze veelvuldig over onderwerpen met een hoge nieuws waarde, zoals: sociale devianten, de dreiging die van hen uitgaat, hun clashes met de autoriteiten en de morele grenzen van 'de samenleving' die zij zouden overtreden, oftewel de onderwerpen van een *morele paniek* (Erikson, 1966; Cohen, 2002, p. 6-9; Critcher, 2003, p. 132-134 en 147; Thompson, 1998).

4.1.2 Altheide's documentenanalyse

Om dit mediadiscours te onderzoeken, is gekozen voor een kwalitatieve documentenanalyse. Hierbinnen is gekozen voor de *Qualitative Media Analysis* of *Qualitative Document Analysis* van Altheide (1987; 1996; Altheide & Schneider, 2013), een kwalitatieve methode om de inhoud van het mediadiscours – bestaande uit beeld-, spraak- en tekstdocumenten – te kunnen analyseren en die – net als de *morele paniektheorie* – vertrekt vanuit het symbolisch interactionistisch perspectief. Het is een reflexieve en kwalitatieve onderzoeksmethode waarmee de onderzoeker de sociale constructie van de werkelijkheid – de definiëring van situaties en betekenissen – in mediadocumenten kan begrijpen en kan plaatsen binnen de sociale, culturele, politieke, historische, economische context van deze documenten. Het is een methode waarmee cultuur, het publieke discours en sociale verandering in samenhang begrepen kunnen worden (Altheide & Schneider, 2013, p. 1-22). Deze onderzoeksmethode leent zich dan ook goed voor de *morele paniek*analyse die centraal staat in dit proefschrift.

Deze kwalitatieve documentenanalyse slaat als benadering een brug tussen enerzijds de kwantitatieve, positivistische en linguïstische inhouds- en discoursanalysemethoden en anderzijds de participerende observatie als onderzoeksmethode (Altheide & Schneider, 2013, p. 4-5). Waar deze kwantitatieve, positivistische en/of zeer linguïstische inhouds- en discoursanalysemethoden claimen de invloed van het interactieproces tussen onderzoeker en data volledig te reduceren of deze invloed zelfs ontkennen en een

‘objectieve’ analyse garanderen (zie bijvoorbeeld Fairclough, 1995; Wodak & Krzyżanowski, 2008), wordt binnen de kwalitatieve documentenanalyse van Altheide dit interactieproces juist erkend, omarmd en begeleid en wordt een positivistische ‘objectieve’ analyse – mijns inziens geheel terecht – als irreëel gezien. Het uitgangspunt van deze documentenanalysemethode is dat alle wetenschappelijke onderzoeksmethoden direct of indirect bestaan uit participerende observatie. De keuze voor bepaalde onderwerpen, theoretische concepten, onderzoeksmethoden, dataverzamelmethode, analysemethoden en interpretaties wordt namelijk altijd bepaald door een complex en reflexief interactieproces tussen onderzoeker en data. Inhoudsanalyses zijn volgens Altheide dan ook het resultaat van de interactie tussen onderzoeker en gedocumenteerd materiaal. Het is een soort participerende observatie met documenten, waarbij documenten worden gezien als dragers van culturele objecten, symbolen en betekenissen die gezamenlijk de sociale werkelijkheid vormen die wordt gedeeld door de leden van een ‘samenleving’ vormen. Het is de onderzoeker die in deze interactie – als belangrijkste onderzoeksinstrument – documenten transformeert tot data (Altheide, 1987; 1996; Altheide & Schneider, 2013, p. 1-25). Deze interactie bestaat uit een reflexief en cyclisch-iteratief proces waarin de ontwikkeling van theoretische concepten, selectie van eenheden, dataverzameling, data-analyse en de interpretatie van de verzamelde en geanalyseerde data zich te allen tijde in het onderzoeksproces voordoen. Het is een constant proces van ontdekking en vergelijking van situaties, definities, (sociale) processen, patronen, theoretische concepten, typologieën, contexten, symbolen, (culturele) normen, beelden, betekenissen en nuances in documenten. Het doel van deze benadering is om systematisch, gestructureerd, analytisch en transparant te werk te gaan om *evidence based* interpretaties te kunnen doen, maar tegelijkertijd niet te rigide te werk te gaan om te voorkomen dat de reflexiviteit, flexibiliteit en creativiteit verloren gaat en de methode, protocollen en/of formules – belangrijker wordt dan de data. Dit laatste is vaak het geval bij kwantitatieve, positivistische en/of zeer linguïstische inhouds- en discoursanalysemethoden waarbij men door het gebruik van allerlei rigide protocollen en onderzoeksprocessen de rol van de onderzoeker zoveel mogelijk wordt beperkt en daarmee ook zijn reflexiviteit, flexibiliteit en creativiteit worden geneutraliseerd (Altheide & Schneider, 2013).

Deze documentenanalyse kent vijf onderzoeksfasen (Altheide & Schneider, 2013, p. 39-73) die voor dit proefschrift zijn overgenomen. In de eerste fase (*documents*: p. 39-44) zijn de bronnen en documenten geselecteerd en verkend. Er is een keuze gemaakt – met de probleemstelling als uitgangspunt – betreffende welke bronnen geraadpleegd en welke documenten geanalyseerd zullen worden. Vervolgens zijn enkele documenten als eerste verkenning van het materiaal bekeken (zie §4.1.3). In de tweede fase is een zogenaamd *protocol* (p. 44-62) opgesteld. Dit is een lijst die vergelijkbaar is met een topiclijst bij participerende observaties. Waar een topiclijst onderwerpen en vragen bevat die de onderzoeker begeleiden tijdens de observatie in het veld, bevat een protocol onderwerpen en vragen die de onderzoeker begeleiden bij de kwalitatieve documentenanalyse. Deze vragen vloeien uiteraard voort uit de probleemstelling en het theoretisch kader en zijn vragen die de onderzoeker als het ware stelt aan de documenten. Na het opstellen is dit protocol getest op een klein aantal documenten om de werkbaarheid en bruikbaarheid te checken. Het protocol is op basis van deze kleine test aangepast (zie §4.1.4). Daarna volgt de derde fase (*datacoding*: p. 62-68), waarin de geselecteerde documenten zijn gesegmenteerd en gecodeerd aan de hand van het

definitieve protocol. In de vierde fase (*data analysis*; p. 68-72) zijn de thematische codes (deductief) en open codes (inductief) met elkaar vergeleken en is gezocht naar patronen en verbanden in de gecodeerde segmenten. De derde en vierde fase zijn ideaaltypisch van elkaar onderscheiden, maar wisselen elkaar uiteraard af om de voordelen van de methode van de constante vergelijking te kunnen verkrijgen (zie §4.1.5). De laatste fase is de rapportagefase en betreft de fase waarin de bevindingen gestructureerd opgeschreven dienen te worden (p. 73). Dit onderscheid tussen de verschillende fasen is uiteraard ideaaltypisch; dat wil zeggen dat deze in de werkelijkheid door elkaar heen lopen en elkaar overlappen door het cyclisch-iteratieve karakter van kwalitatief onderzoek. In de volgende paragrafen zullen deze stappen met betrekking tot dit proefschrift nader besproken worden.

4.1.3 Documenten: krantenartikelen en televisieprogramma's rondom drie key events

Om de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' in het mediadiscours te 'vangen', is gebruik gemaakt van twee typen bronnen als steekproef: dagbladen en televisie. Voor deze massacommunicatiekanalen is gekozen vanwege het grote publieke bereik en de alomtegenwoordigheid. Zo is de televisie nog steeds het meest dominante en populaire medium in Nederland. Zo hebben bijna alle Nederlanders minimaal één televisie in huis (96% in 2013: Sonck & De Haan, 2015⁵¹, p. 25-26) en kijkt 78% van hen op een doorsneddag gemiddeld drie uur televisie. Dat is ruim meer dan welke bron dan ook (Sonck & De Haan, 2015, p. 42-43). Dagbladen zijn daarentegen minder dominant, maar worden nog steeds door 34% van de Nederlanders dagelijks gelezen en dit doen zij gemiddeld bijna een uur per dag (Sonck & De Haan, 2015, p. 52). Ondanks de opmars van sociale media, blijven klassieke media – zoals televisie, radio en kranten – qua tijdsbesteding nog een belangrijke positie innemen in de Nederland mediawereld (Sonck & De Haan, 2015, p. 65-66).

Het gebruik van sociale media neemt wel steeds meer toe. Zo maakt 56% van de Nederlanders al minstens één keer per dag kortdurend – korter dan vijf minuten – gebruik van sociale media. Hiervan zegt 23% van de Nederlanders dagelijks langdurig – langer dan vijf minuten – gebruik te maken van sociale media en dit doen zij dan gemiddeld anderhalf uur per dag. Desondanks is niet gekozen om sociale media of ieder andere internetbron aan de *morele paniek*-zijde mee te nemen. Een belangrijke reden hiervoor is omdat sociale media, blogs, fora, et cetera erg 'versnipperd' zijn. Er is veel concurrentie en elk online platform heeft een eigen smal en specifiek publiek, waardoor ze dus per platform minder bereik hebben dan dagbladen en televisieprogramma's die per krant of programma wel grotere massa's tegelijk bereiken (Best, 2011, p. 47-48). In dit proefschrift gaat het om *massale stigmatisering* en is daarom gekozen voor de klassieke massacommunicatiekanalen waarin de actualiteiten – en dus maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen en de maatschappelijke reacties hierop – het meest in algemene zin worden besproken en waarin het algemene publieke debat het meest prominent aanwezig is. Televisie is gekozen vanwege het grootste bereik van dit medium. Bovendien bestaat

⁵¹ Dit SCP-onderzoek is uit 2015, maar de cijfers zijn van 2013.

een deel van de informatie die wordt gedeeld door internetmedia uit het spreken op televisie en het schrijven in dagbladen, doordat deze media zelf en de consumenten van deze media fragmenten van uitzendingen en links naar krantenartikelen online ‘delen’. Sociale media is wel gebruikt als databron bij de participerende observatiestudie (zie §4.2.2).

Dagbladen: de Volkskrant, de Telegraaf en de Metro (NL)

Binnen de dagbladen zijn vervolgens drie Nederlandse dagbladen geselecteerd als steekproef: de Volkskrant, de Telegraaf en de Metro (NL). De Telegraaf is gekozen omdat het – met een oplage van 517.618 en een bereik van 13% van de Nederlanders van dertien jaar en ouder – de grootste krant van Nederland is. De tweede grootste krant van Nederland – op basis van een oplage van 387.972 en een bereik van 9% – is het gratis dagblad Metro. Deze is gekozen vanwege de grote oplage, maar tevens vanwege het bredere publiek dat zij bereiken. De krant is gratis en bereikt dus ook mensen zonder behoefte of de financiële middelen voor een (abonnement op een) betaalde krant. Als derde krant is de Volkskrant gekozen met een oplage van 259.114 en een bereik van 6% van de Nederlanders ouder dan dertien jaar (Commissariaat voor de Media, 2013). Deze krant is aan de selectie toegevoegd om verschillende politieke perspectieven en mogelijke invloeden hiervan te vangen. Zo wordt de Telegraaf namelijk gezien als een krant die zich aan de rechterkant van het politieke spectrum bevindt en de Volkskrant als een dagblad aan de linkerzijde van dit spectrum. De archieven van deze drie dagbladen zijn toegankelijk via de online database van *LexisNexis Academic*.⁵² Een kanttekening bij deze database is dat enkele artikelen van freelancers ontbreken vanwege het auteursrecht en dat het visuele deel van krantenartikelen niet is opgenomen in de archieven, waardoor toch een klein deel van de maatschappelijke reacties verloren gaat.

Televisie: Pauw & Witteman, NOVA en EenVandaag

Wat betreft televisie zijn drie actualiteitenprogramma's in de steekproef opgenomen: Pauw & Witteman, NOVA en EenVandaag. Voor deze drie programma's is allereerst gekozen, omdat deze alle drie dagelijks de actuele nieuwsonderwerpen bespreken. Daarnaast zijn zij als programma's van de publieke omroep – in tegenstelling tot de actualiteitenprogramma's op de commerciële zenders – gemakkelijk en kosteloos toegankelijk via de gratis online database van Uitzending Gemist.⁵³ Verder zijn zij in de gekozen onderzoeksperiode – zie volgende subparagraaf – de meest prominente actualiteitenprogramma's. Pauw & Witteman was een praatprogramma – dat werd uitgezonden tussen 23.00 en 00.00 uur – waarin de presentatoren Jeroen Pauw en Paul Witteman wisselende gasten ontvingen en daarmee de dagelijkse actualiteiten bespraken. Het actualiteitenprogramma NOVA werd dagelijks uitgezonden om 22.15 uur en werd in de onderzoeksperiode afwisselend gepresenteerd door Twan Huys, Joost Karhof, Clairy Polak en Tom Kleijn. Het programma bestond naast reportages ook uit een gesprek tussen de presentator of presentatrice en een studiogast. EenVandaag is een

⁵² academic.lexisnexis.nl

⁵³ www.uitzendinggemist.nl (nu: www.npo.nl)

actualiteitenprogramma dat op het moment van schrijven nog steeds dagelijks – aansluitend op het NOS Journaal van 18.00 uur – wordt uitgezonden en bestaat uit kortdurende reportages over actuele nieuwsonderwerpen en net als NOVA door afwisselende personen wordt gepresenteerd, waaronder bijvoorbeeld: Jaap Jongbloed en Pieter Jan Hagens.

Selectie: drie key events

Vanuit de *morele paniekenadering* – als beschreven in hoofdstuk 2 – is gekozen om het mediadiscours te analyseren rondom gebeurtenissen waarbij ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze zijn betrokken. Er is daarom eerst een quickscan in *LexisNexis Academic* uitgevoerd naar mogelijke *key events* in de periode tussen 2007 en 2012. 2007 is gekozen als begin van de periode, omdat de onderzoeksgroep voor het veldwerk bestaat uit jongemannen tussen de 15 en de 35 jaar en wordt verondersteld dat gebeurtenissen vanaf dit jaartal nog goed in hun geheugen zitten. 2012 is als eind van de periode gekozen, omdat in dat jaar de eerste stappen van de documentenanalyse zijn gezet. In deze periode is in de database van *LexisNexis Academic* gezocht – binnen de Volkskrant, de Telegraaf en de Metro – met de Booleaanse zoekterm: ‘MAROKK!’. Met deze zoekterm – inclusief uitroepteken – worden in de database van *LexisNexis Academic* alle documenten opgevraagd, waarin woorden staan die beginnen met de lettercombinatie ‘MAROKK’, dus waaronder: MAROKKAAN, MAROKKAANS, MAROKKAANSE, MAROKKANEN en MAROKKO. Hiermee is verzekerd dat alle teksten zijn verzameld over gebeurtenissen waarin Marokkaanse Nederlanders op enigerlei wijze een rol spelen.

In deze opgevraagde grote verzameling van mediadocumenten over ‘Marokkanen’ is vervolgens gezocht naar gebeurtenissen waarin Marokkaans-Nederlandse jongeren – door het vertonen van (vermeend) sociaal deviant of crimineel gedrag – een prominente rol spelen. Hieruit zijn een tiental gebeurtenissen naar voren gekomen. Per gebeurtenis is vervolgens naar een aantal documenten gekeken om additionele zoektermen te vinden, waarmee meer en zoveel mogelijk documenten over de desbetreffende gebeurtenis gevonden kunnen worden. Zo wordt dus ook de berichtgeving over de gebeurtenissen meegenomen waarin ‘Marokkanen’ niet worden gerelateerd aan de desbetreffende gebeurtenis of niet expliciet worden benoemd. Deze quickscan heeft een aantal gebeurtenissen opgeleverd waar voldoende documenten over beschikbaar zijn om een gedegen analyse te kunnen waarborgen. Uit deze gebeurtenissen zijn – omwille van doelmatigheid – vervolgens drie gebeurtenissen gekozen. Middels de *informatierijke case-steekproef* (Mortelmans, 2009, p. 99) zijn ten eerste ‘de rellen in Slotervaart’ (2007) geselecteerd, omdat deze gebeurtenis de grootste maatschappelijke reacties – oftewel de meeste documenten – binnen de geselecteerde periode oplevert en hiermee een rijk beeld geeft van maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’. Daarnaast is vanuit het idee van *theoretical sampling* (Altheide & Schneider, 2013, p. 55-60) gekozen voor ‘het Goudse busincident’ (2008). Deze potentiële *key event* is theoretisch interessant, omdat deze geen verband heeft met Marokkaanse Nederlanders, maar in de maatschappelijke reacties toch aan deze bevolkingsgroep is gekoppeld. Verwacht werd dat deze bijzondere casus dan ook interessante inzichten kan leveren in de manier waarop Marokkaanse Nederlanders als *suitable victims* fungeren (Cohen, 2002, p. xi). Ten derde is – ook vanuit een theoretisch oogpunt – gekozen voor ‘de rellen in Culemborg’. Deze

gebeurtenis heeft namelijk niet alleen maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders ontketend, maar ook op een andere groep sociaal devianten: de Molukse Nederlanders. Deze casus biedt dan ook een goede gelegenheid om de maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders te vergelijken met de gelijktijdige maatschappelijke reacties op een andere etnische groep in Nederland, om meer te leren over de mogelijke bijzondere positie van Marokkaanse Nederlanders in Nederland. Tevens is het interessant om in deze casus de posities van Marokkaanse en Molukse Nederlanders in de hierin geconstrueerde *galerij van sociale types* met elkaar te vergelijken.

Gebeurtenissen waarin de maatschappelijke reacties zich meer op ‘moslims’ in het algemeen richten, zoals: de uittocht van ‘Syrië-gangers’, terugkerende ‘jihadstrijders’, arrestaties van terreurverdachten en vrijdelde aanslagen in Nederland, zijn niet geselecteerd, omdat deze in de periode vlak voor aanvang van de mediadiscoursanalyse (2012) nog niet of nauwelijks een rol speelden in het mediadiscours, waardoor gekozen is voor de meer recente overlast- en criminaliteitsincidenten die toen veel prominenter in het mediadiscours aanwezig waren. In de interviews met en participerende observaties onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen – die vanaf 2012 zijn uitgevoerd – wordt naast de negatief ervaren maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ ook gesproken over de eveneens als negatief ervaren maatschappelijke reacties op moslims (zie hoofdstuk 6 tot en met 9). Dit omdat incidenten met betrekking tot radicaliseringsproblematiek en terrorisme door de burgeroorlog in Syrië, de opkomst van IS en de komst van vluchtelingen uit dat gebied na 2012 in Nederland steeds meer begonnen op te spelen. Het gevolg is dan ook dat in dit proefschrift aan de *morele paniek*-zijde het mediadiscours over moslims nauwelijks wordt besproken, maar deze aan de *folke devil*-zijde door Marokkaans-Nederlandse jongemannen wel veelvuldig wordt genoemd (zie hoofdstuk 6).

De dataverzameling voor deze drie gebeurtenissen in de drie geselecteerde dagbladen levert ons in totaal 486 documenten voor de analyse op. Voor de televisieprogramma’s Pauw & Witteman, NOVA en EenVandaag zijn vervolgens de intro’s van alle afleveringen bekeken die in de drie maanden⁵⁴ na de *key event* zijn uitgezonden en is gekeken of items worden besproken of gasten aanwezig zijn die op enigerlei wijze gelinkt zijn aan de gebeurtenis. Items die niet expliciet over de gebeurtenis gaan, maar mogelijk een verband kunnen hebben, zijn ook bekeken om uit te sluiten dat relevante documenten buiten de analyse komen te vallen. De 34 geselecteerde televisie-uitzendingen zijn vervolgens verbatim getranscribeerd en als tekstdocumenten toegevoegd aan de volledige dataverzameling bestaande uit 520 documenten: 232 in de Slotervaart-casus (220 krantenartikelen en 12 televisie-uitzendingen), 184 in de Gouda-casus (170 krantenartikelen en 14 televisie-uitzendingen) en 104 in de Culemborg-casus (96 krantenartikelen en 8 televisie-uitzendingen).^{55/56} Deze onderzoeksfase is afgesloten met een eerste verkenning van het verzamelde materiaal. Hierbij zijn van elke gebeurtenis

⁵⁴ Uit de quickscan is gebleken dat na de tweede maand het aantal documenten over een *key event* drastisch afneemt. Voor de zekerheid/volledigheid is de derde maand – waarin vaak slechts enkele documenten nog worden gevonden – ook meegenomen.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Een aantal van deze documenten zijn tijdens het coderingsproces afgevalen, omdat deze ondanks de steekwoorden irrelevant bleken te zijn.

tien documenten – acht krantenartikelen en twee televisie-uitzendingen – bekeken om kennis te maken en vertrouwd te raken met de data.

4.1.4 Protocol

Na de selectie en verkenning van de bronnen en documenten is een protocol opgesteld, te vergelijken met een topiclijst bij open interviews of participerende observatie. Dit richtinggevend schema bestaat volgens Altheide uit vragen, items (variabelen) en categorieën die de dataverzameling begeleiden en wijzen op definities, betekenissen, processen en types (1996, p. 26-27). Vervolgens moet per document het protocol worden ingevuld. Dat wil zeggen dat elk document een ingevuld protocol oplevert, met daarin de antwoorden op de vragen die het protocol stelt. Vanwege de grote steekproeftrekking en het gebruik van Atlas.ti is in dit proefschrift gekozen voor een enigszins afwijkende aanpak. In plaats van het invullen van het protocol per document – oftewel per krantenbericht of televisie-uitzending, wat resulteert in evenveel ingevulde protocollen als documenten, is de data gesegmenteerd en gecodeerd met de analysesoftware Atlas.ti. Het protocol bestaat daarom ook niet uit vragen, items of categorieën, maar uit thematische codes – afkomstig uit het theoretisch kader uit hoofdstuk 2 – die voorafgaand aan de analyse in Atlas.ti worden ingevoerd. Deze deductieve codes stellen dan als het ware de vragen aan de documenten en zijn afkomstig uit het theoretisch kader als omschreven in hoofdstuk 2 (zie schema 1 op de volgende pagina).

<i>Thematische code (prefix)</i>	<i>Vraag</i>
<i>Overdrijving/ verdraaiing (OV)</i>	Is er sprake van overdrijving? Is er sprake van verdraaiing?
<i>Voorspelling (VO)</i>	Welke voorspellingen worden gedaan?
<i>Oriëntatie (OR)</i>	Wat zijn de vertrekpunten/oriëntaties van het spreken?
<i>Symbolisering (SY)</i>	Welke symboliseringsprocessen kun je ontwaren ten aanzien van de Marokkaanse Nederlander en de Marokkaans-Nederlandse jongeman in het bijzonder?
<i>Beelden (BE)</i>	Welke beelden worden geschetst van Marokkaanse Nederlanders?
<i>Verklaringen (VE)</i>	Welke verklaringen worden aangedragen voor de gedragingen van Marokkaanse Nederlanders?
<i>Sensibilisering (KO)</i>	Is er sprake van sensibilisering? Worden er koppelingen gelegd met andere sociale angsten?
<i>Maatregelen (MA)</i>	Welke maatregelen worden geopperd?
<i>Exploitatie (EX)</i>	Wordt de gebeurtenis commercieel of ideologisch uitgebuit?
<i>Folk saints (FS)</i>	Hoe worden Marokkaanse Nederlanders positief besproken?
<i>Key event (G)</i>	Hoe wordt de <i>key event</i> beschreven?
<i>Claimsmakers (CL)</i>	Welke personen en actoren doen claims binnen de maatschappelijke reacties?

Tabel 1: Overzicht van thematische codes en de bijbehorende ‘vraag aan het document’.

4.1.5 Datacodering en -analyse in *Atlas.ti*

Het segmenteren en coderen van krantenartikelen en de transcripties van televisie-uitzendingen is gebeurd middels een combinatie van twee codeertechnieken: thematisch en open coderen. Open coderen⁵⁷ houdt in dat wordt gezocht naar inductieve codes, oftewel codes die uit de data opborrelen (Evers, 2015, p. 89-90). Thematisch coderen⁵⁸ houdt in dat de deductieve codes in de data aan segmenten worden gekoppeld (Evers, 2015, p. 92-94). Saldaña spreekt in het geval van deductieve codes die vooraf in een protocol zijn opgenomen specifiek van *protocol coding* (2009, p. 120-123). De antwoorden op de vragen uit het protocol – tekstsegmenten in de verzamelde documenten – worden open gecodeerd en middels een prefix gekoppeld aan een thematische code. Wanneer bijvoorbeeld in een segment wordt gesproken over de opvoeding als een verklaring voor het criminele gedrag van ‘Marokkaanse jongeren’, dan wordt dit segment gecodeerd met de prefix VE van de thematische code ‘verklaringen’ en aansluitend de open code ‘opvoeding’. De code ziet er dan als volgt uit: VE Opvoeding. De thematische codes fungeren dus slechts als *sensitizing concepts* (Blumer, 1954) en laten tegelijkertijd ruimte voor andere concepten – de open codes – om op te borrelen uit de data. Met deze zowel inductieve als deductieve manier van segmenteren en coderen zijn de grote hoeveelheden verzamelde data geïndexeerd en gereduceerd tot 2004 segmenten en 1897 codes.

Deze codes zijn vervolgens in een tweede ronde op een hoger abstractieniveau middels *patrooncodes* gecodeerd. Het doel van deze analysetactiek is om patronen te ontdekken in de in de eerste ronde gevormde codelijst (Saldaña, 2009, p. 150-155; Evers, 2015, p. 117). Deze hybride codes worden in deze fase met elkaar vergeleken en gecategoriseerd in zogenaamde *families* in *Atlas.ti*. Deze *families* – een verzameling codes die een relatie hebben tot elkaar, oftewel een patroon – zijn vervolgens ingevoerd in *Network Views*⁵⁹. Dit zijn grafische weergaven – die je als onderzoeker in *Atlas.ti* zelf kan en moet construeren – van de verbanden tussen codes onderling, tussen codes en *families* en tussen *families* onderling. Middels deze 46 *network views* is gezocht naar definities, (sociale) processen, patronen, verbanden, typologieën, contexten, symbolen, (culturele) normen, betekenissen en nuances en zijn deze gevonden elementen met elkaar vergeleken. Deze kwalitatieve data-analyse bestaat uit het zorgvuldig en extensief lezen en herlezen van teksten, het bekijken en herbekijken van televisie-uitzendingen, het coderen en hercoderen van segmenten, het samenvoegen van codes (*mergen*), het categoriseren en hercategoriseren van codes in *families* en het linken en *unlinken* van codes en families. De strategische analyse – analyse op het hoogste abstractieniveau – in *network views* vormden tot slot een goede basis en vertrekpunt voor de schrijffase van dit onderzoek. In de rapportage van de bevindingen van deze morele paniek-zijde in hoofdstuk 5 wordt veelvuldig gebruik gemaakt van verwijzingen naar krantenartikelen en televisie-uitzendingen en naar citaten uit deze twee bronnen. Dit vele verwijzen en citeren kan

⁵⁷ Ook wel *initial coding* (Saldaña, 2009, p. 81-85), *bottom-up coding* (Urquhart, 2013, p. 38) en *inductive coding* (Hennink et al, 2011, p. 218-225) genoemd.

⁵⁸ Ook wel *top-down coding* (Urquhart, 2013, p. 38-39) en *deductive coding* (Hennink et al, 2011, p. 218-225) genoemd

⁵⁹ In de traditie van de *Grounded Theory* spreekt men van *integrative diagrams*. Deze worden beschreven als een visuele cumulatieve integratie van alle codes op een hoger abstractieniveau (Strauss, 1987; Urquhart, 2013, p. 114-116).

voor de lezer soms vermoeiend zijn, maar is mijns inziens nodig om de sterke gegrondheid van de bevindingen in de data weer te geven.

4.2 De *folk devil*-zijde: open interviews en observaties

“[...] there are simply not enough studies that provide us with facts about the lives of deviants as they live them.” (Becker, 1963, p. 166)

Aan de *folk devil*-zijde is gebruik gemaakt van twee dataverzamelmethodeën: open interviews en participerende observaties, om het tweede deel van de probleemstelling te beantwoorden: hoe gaan Marokkaans-Nederlandse jongemannen in Nederland om met de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’?

4.2.1 Open interviews

Het antwoord op dit tweede deel van de probleemstelling is uiteraard te vinden bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen zelf. Zij kunnen als geen ander vertellen over hun percepties op, interpretaties van en persoonlijke ervaringen met negatieve maatschappelijke of sociale reacties, omdat zij deze maatschappelijke reacties op dagelijkse basis meemaken en hiermee ook op dagelijkse basis mee om moeten zien te gaan. Daarnaast kunnen zij ook goed inzicht bieden in het psychologisch proces dat voorafgaat aan de beoordeling van situaties als stigmatiserend of discriminerend en de manieren waarop zij hier in verschillende situaties en op verschillende momenten in het dagelijks leven mee zouden omgaan of in het (recente) verleden mee zijn omgaan (zie ook Swim, Cohen & Hyers, 1998, p. 42-43). Hun beschrijvingen van maatschappelijke reacties en de impact op hun dagelijks leven maken van hen dan ook de belangrijkste, rijkste en meest waardevolle bron van informatie voor de beantwoording van het tweede deel van de probleemstelling van dit proefschrift. Door middel van face to face- en open interviews (Hennink et al, 2011, p. 108-134) met een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen is dan ook geprobeerd om deze beleving van de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ – oftewel het *emic*-perspectief van Marokkaans-Nederlandse jongemannen – op een zo concreet en gedetailleerd mogelijke manier te vangen.

Dit proefschrift richt zich specifiek op Marokkaans-Nederlandse jongemannen als onderzoekseenheden – en niet op jonge kinderen, oudere mannen, meisjes en vrouwen⁶⁰, omdat de veronderstelling is dat de negatieve en emotioneel-energieke maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ zich vooral richten op deze jonge mannelijke groep Marokkaanse Nederlanders. Daarnaast is deze groep binnen ‘de Marokkaanse gemeenschap’ ook het meest oververtegenwoordigd in sociale problemen (zie

⁶⁰ Meisjes en vrouwen met een Marokkaanse migratieachtergrond hebben uiteraard ook te maken met negatieve beeldvorming. Ze worden echter vaker besproken als slachtoffers van onderdrukking, sociale controle en/of huiselijk geweld – waarin ‘de Marokkaanse man’ ook weer een rol als dader wordt toegeschreven – of als voorbeelden van Marokkaanse Nederlanders die het wel goed doen in Nederland (zie §5.8.2).

SCP/CBS⁶¹; Bovenkerk, 2014). Verwacht wordt dan ook dat de negatieve maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ op deze groep dan ook het meest een negatief effect zal hebben (zie ook De Jong, 2007; Saharso, 1992).

4.2.2 Steekproef: 38 Marokkaans-Nederlandse jongemannen

Het doel van dit kwalitatieve onderzoek is primair het vergaren van diepgaande kennis en inzicht in de *gelaagdheid* van betekenisgeving, beleving en ervaringen van de respondenten en secundair gericht op *generalisatie* van de onderzoeksbevindingen naar de totale groep van Marokkaans-Nederlandse jongemannen in Nederland. Om deze generalisatie te realiseren is de variatie tussen respondenten op bepaalde aspecten in de steekproef dekkend gemaakt voor de variatie tussen gevallen in de populatie (*variatiEDEKkending*; Smaling, 2009; 2016). Dit is gedaan met een doelmatige steekproeftrekking, waarmee is geprobeerd om respondenten uit de volle breedte van de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap te werven (*purposive recruitment*; Hennink et al, 2011, p. 84-85). Zo zijn daarom niet alleen *gestratificeerde gevallen* (Baarda et al, 2013, p. 94-95; of *maximum diversity*; Hennink et al, 2011, p. 90-91) toegevoegd aan de steekproef – zoals verschillende leeftijdscategorieën, zowel hoog- als laagopgeleiden, zowel werkenden en werklozen, et cetera, maar ook *afwijkende gevallen* (Baarda et al, 2013, p. 95-96), zoals orthodoxe moslimjongeren en gedetineerden.

Gestratificeerde gevallen: leeftijd, woonplaats, onderwijsniveau, religiositeit en sociaaleconomische status

Er zijn voor dit proefschrift 38 respondenten⁶² geïnterviewd in de leeftijdscategorie van 15 tot 35 jaar. De ondergrens van vijftien jaar is gekozen omdat de veronderstelling is dat jongeren vanaf die leeftijd het vermogen hebben om te kunnen redeneren in abstracties en te kunnen reflecteren op het eigen denken en gedrag (Lahey, 2007, p. 338-342). De bovengrens was aanvankelijk gesteld op 25 jaar, maar is verruimd naar 35 jaar om de ontwikkelingen over tijd in het omgaan met de negatieve maatschappelijke reacties van de respondenten beter te kunnen vangen en onderzoeken (zie tabel 1). Deze ontwikkeling is interessant omdat uit de literatuur blijkt dat het omgaan met stigma zich gedurende het leven van een respondent ontwikkelt en men dus over de jaren heen ook verschillende (combinaties van) copingtechnieken en -strategieën toepast (zie §3.1.4; Goffman, 1963, p. 45; Boekaerts, 1996; Strack & Feifel, 1996; Zeidner & Endler, 1996, p. 133-136 en 386). Deze jongemannen van 25 tot en met 35 jaar kunnen bovendien ook goed reflecteren op deze ontwikkelingen en mogelijke oorzaken hiervoor benoemen en kunnen dan ook worden gezien als *kritieke gevallen* (Hennink et al, 2011, p. 90-91; Baarda et al, 2013, p. 95).

⁶¹ Zie de reeks SCP-rapportages ‘Rapportage Minderheden’ van 1995 tot en met 2005 en de ieder jaar alternerende SCP- en CBS-rapportages ‘Jaarrapportage Integratie’ van 2007 tot en met 2016.

⁶² Rndom het vijfendertigste interview ontstond de indruk dat geen nieuwe informatie meer naar voren kwam. Hierna zijn nog drie interviews afgenomen om met zekerheid te kunnen stellen dat de zogenaamde *saturatiefase* (Glaser & Strauss, 1967) daadwerkelijk was bereikt.

<i>Leeftijdscategorie</i>	<i>Aantal respondenten</i>
15-20 jaar	6
21-25 jaar	11
26-30 jaar	15
31-35 jaar	6

Tabel 2: Overzicht van de leeftijdsverdeling van de 38 respondenten

Van de respondenten zijn er 34 woonachtig in steden en vijf respondenten in dorpen. Het grootste gedeelte van de respondenten – 22 personen – woont in de stad Utrecht. De reden voor deze oververtegenwoordiging in Utrecht is omdat de (offline) participerende observatie hier ook heeft plaatsgevonden. Hierdoor was het mogelijk om respondenten zowel in een meer formele setting van de open interviews te spreken als in de informele en natuurlijke setting van de participerende observaties en deze op verschillende manieren verzamelde data met elkaar te vergelijken (zie §4.2.2: interne validiteit en methodische triangulatie). Verder zijn zes respondenten afkomstig uit de grote gemeenten Amsterdam en Rotterdam, zes respondenten uit middelgrote gemeenten als bijvoorbeeld Alkmaar en Zwolle en vijf respondenten woonachtig in kleine (plattelands-)gemeenten in de Randstad, om de generaliseerbaarheid enigszins te vergroten. De meeste van deze gemeenten bevinden zich in de drie provincies Noord-Holland, Zuid-Holland en Utrecht, één in Gelderland en één in Limburg. Belangrijk is ook om te melden dat veel respondenten in een andere stad of dorp zijn opgegroeid dan hun huidige woonplaats en dan ook over ervaringen spreken die ze op beide plaatsen hebben meegemaakt. Als we kijken naar de plaatsen waar de jongemannen een groter deel van hun leven hebben doorgebracht, zien we dat 24 respondenten in een grote stad zijn opgegroeid, waarvan achttien in Utrecht, zes respondenten in middelgrote steden, acht respondenten in kleine gemeenten en één respondent in Marokko. Hierdoor wordt de oververtegenwoordiging van stedelingen ten opzichte van dorpelingen lichtelijk genuanceerd. Van de respondenten zijn verder dertig personen geboren in Nederland en negen in Marokko. Acht van de respondenten die in Marokko zijn geboren hebben slechts een klein deel van hun jeugd in Marokko doorgebracht en zijn dus al op jeugdige leeftijd – maximaal 12 jaar – naar Nederland geëmigreerd. Slechts één respondent, Farid, heeft het merendeel van zijn leven in Marokko doorgebracht en was ten tijde van het interview 27 jaar en slechts zes jaar in Nederland.

Bij het samenstellen van de respondentengroep is ook gekeken naar het onderwijsniveau. Er is gezocht naar respondenten van alle onderwijsniveaus om te kunnen kijken in hoeverre dit een mogelijke rol speelt in de beleving van en omgang met het discours. De onderwijsniveaus zijn gebaseerd op de hoogst genoten opleiding en onderverdeeld in drie categorieën: laagopgeleid (basisonderwijs, vmbo, mbo 1), middelbaar opgeleid (havo/vwo/mbo 2-4), hoogopgeleid (hbo en universiteit). De verdeling van de respondentengroep is hierdoor als volgt: negen laagopgeleiden, veertien middelbaar en vijftien hoogopgeleiden. Van de negen laagopgeleiden zijn er vijf die geen startkwalificatie hebben. Dit is uiteraard geen afspiegeling van de Marokkaanse Nederlanders in Nederland, maar zo is wel voldoende variatie verkregen om over elke groep uitspraken te kunnen doen – zie de eerder besproken *variatiEDEkking* (Smaling, 2009; 2016). Van de

respondenten hebben er verder 26 aangegeven een fulltime baan te hebben en vijf een parttime baan naast hun studie. Zes personen hebben gezegd werkloos te zijn, waarvan er twee nog een opleiding volgen. Ten slotte zijn er nog twee respondenten die gedetineerd waren ten tijde van het interview en dus niet in staat waren werkend of werkloos te zijn. De respondentgroep is ook vertegenwoordigd in verschillende sociaaleconomische posities en beroepen: van werkloze respondenten die afhankelijk zijn van uitkeringen en vakkenvullers tot advocaten en zeer succesvolle ondernemers. De respondenten zijn tot slot zowel afkomstig uit welgestelde als uit arme woonwijken.

Afwijkende gevallen

Tevens is – om een goede variatie te krijgen – gezocht naar specifieke, bijzondere respondenten die afwijken van de gemiddelde case ter verdieping van de uitkomsten van het onderzoek (Baarda et al, 2013, p. 94-95). Zo zijn er op het gebied van religie bijvoorbeeld bewust drie respondenten geïnterviewd die het zogenaamde ‘salafisme’ aanhangen (Tarik, Salim en Ismaïl), maar ook één respondent die de islam vooral vrijzinnig beleeft (Youssri).⁶³ Daarnaast zijn er ook enkele respondenten geïnterviewd die in een ver verleden in de criminaliteit hebben gezeten (bijv. Nabil en Khalid), (ook) nog zeer recent criminele delicten hebben gepleegd (bijv. Bilal en Redouan) of nog in de gevangenis een straf uitzitten (Kamal en Hassan). Ook is één respondent geïnterviewd die als notoire ‘overlastpleger’ kan worden gezien (Mohcine). Tot slot zijn er ook Marokkaans-Nederlandse jongemannen gevonden die door hun atypische Marokkaans uiterlijk aan de omschrijving van *the discreditable* van Goffman voldoen (1963, p. 14). Hierbij gaat het om enkele respondenten die niet het stereotype uiterlijk van een Marokkaan hebben of hier – net als Adil met zijn rossig haar – sterk van afwijken. Dit kan dan ook interessante inzichten geven in de ervaren invloed van negatieve maatschappelijke reacties.

4.2.3 Onderzoeksinstrument: Topiclijst

Bij de open interviews is gebruikgemaakt van een *topiclijst* (Baarda et al, 2013, p. 150-151; of *interview guide*: Hennink et al, 2011, p. 112-120). Op deze topiclijst staan een aantal vooraf vastgestelde onderwerpen en thema’s die ik vanuit een open en flexibele houding met de individuele respondenten wil bespreken. Deze topics vloeien voort uit de probleemstelling en het theoretisch kader als geschetst in hoofdstuk 2 en 3. De topiclijst bestaat uit zes hoofdtopics: (1) Persoonskenmerken, (2) het mediadiscours over ‘Marokkanen’, (3) invloed van het mediadiscours op het dagelijks leven, (4) identificatie en (5) toekomstbeeld. Bij de eerste hoofdtopic ‘persoonskenmerken’ is de respondenten gevraagd naar persoonlijke kenmerken, zoals: leeftijd, opleiding, werk, burgerlijke staat, woonsituatie en -omgeving, religie, hobby’s, vrijetijdsbesteding en mediaconsumptie, om in een later stadium de antwoorden op de vragen in een perspectief te kunnen plaatsen. De bespreking van de tweede hoofdtopic – het mediadiscours over ‘Marokkanen’ – is ingeluid met de open beginvraag wat zij over het algemeen vinden van de manier waarop

⁶³ Alle respondenten zijn moslim. Dit is niet problematisch, omdat het overgrote merendeel van de Marokkaanse Nederlanders in Nederland ook moslim is (zie Maliepaard & Gijsberts, 2012).

in de media wordt gesproken over ‘Marokkanen’. Vervolgens is hierop doorgevraagd naar: de manier waarop wordt gesproken over ‘Marokkanen’, de algemene beelden, thema’s, problemen, labels, stereotyperingen, angsten of dreigingen die in het mediadiscours worden gekoppeld aan ‘Marokkanen’, de verklaringen die voor de positieve en negatieve gedragingen van ‘Marokkanen’ worden aangedragen, de rol hierin van de media, politiek en Marokkaanse Nederlanders zelf, de berichtgeving over specifieke incidenten – waaronder de drie *key events* in Slotervaart, Gouda, Culemborg, en naar de ontwikkelingen in het spreken over ‘Marokkanen’ in de loop der tijd. Met deze subtopics – die deels voortvloeien uit de *morele paniektheorie* als beschreven in hoofdstuk 2 – is gepoogd inzicht te krijgen in hun beleving van het mediadiscours over ‘Marokkanen’ (hoofdstuk 6). Tot slot is de respondenten gevraagd naar of is doorgevraagd naar prominente Marokkaanse Nederlanders die positief of negatief in het mediadiscours worden besproken. Hen is gevraagd naar wat zij van deze *galerij* van ‘Marokkaanse’ *sociale types* vinden.

Met de derde hoofdtopic wordt ingegaan op de doorwerking van het mediadiscours over ‘Marokkanen’ op hun dagelijks leven (hoofdstuk 7 en 8). Hen is gevraagd wat het mediadiscours met hen doet en hoe ze ermee omgaan (*stigma*). Hierbij is gevraagd naar concrete ervaringen van deze doorwerking in bijvoorbeeld het onderwijs, op de arbeidsmarkt (bijbaantjes/vaste baan/sollicitaties) en in de openbare ruimte (op straat/in de winkels/in het openbaar vervoer). Vragen naar dergelijke *gemengde contacten* levert veel relevante data op, omdat de dynamiek en mechaniek van stigmatisering en de alledaagse manieren van omgaan hiermee, hierin het meest duidelijk naar voren komen (Goffman, 1963, p. 113-114). Het gaat hier echter om vertellingen van respondenten over hoe zij hiermee omgaan of zouden omgaan en niet over observaties van omgang hiermee, oftewel hun verhalen zijn waargenomen en niet hun gedragingen. Ook is gevraagd hoe deze ervaringen, de beleving van deze ervaringen en hun copingtechnieken en copingstrategieën zich volgens hen over tijd hebben ontwikkeld (hoofdstuk 9). Deze ontwikkelingen zijn uiteraard grotendeels middels retrospectie verkregen, waardoor vertekeningen van informatie zouden kunnen optreden. Zo zijn mensen geneigd om dingen uit het verleden te vervormen en te veranderen om ze in overeenstemming te brengen met de huidige situatie (*weglaateffect*: Baarda, De Goede & Van der Meer-Middelburg, 1996, p. 31). Een tweede vertekening die kan optreden bij retrospectie is dat mensen situaties van vroeger beoordelen op basis van hun huidig perspectief en kennis en daardoor een vertekend beeld schetsen van ervaringen uit het verleden (Baarda, De Goede & Van der Meer-Middelburg, 1996, p. 30-31). Om deze twee vertekeningen weg te nemen, ben ik uiteraard alert geweest op dergelijke vertekeningen en is met veel doorvragen geprobeerd dergelijke vertekeningen te achterhalen. Daarnaast is geprobeerd om een aantal retrospectieve vragen te stellen om meerdere herinneringen uit een bepaalde tijd naar voren te halen en door te vragen naar bepaalde levensfasen als de basisschooltijd, de middelbare schooltijd, de eerste stage of bijbaan, et cetera, in plaats van naar leeftijdperiodes (zie hoofdstuk 9). Nadat de respondenten hun beleving en ervaringen hebben verteld, is hen nog enkele copingstrategieën als besproken in hoofdstuk 3 voorgelegd – die zijzelf uiteraard niet hebben genoemd, om te kijken in hoeverre deze door hen worden of ooit zijn toegepast (zie hoofdstuk 8).

Bij de vierde topic is met de respondenten gesproken over ‘hun identiteit’⁶⁴. Hierbij is de interviewer op zoek gegaan naar nationale, regionale, lokale en/of religieuze identificaties en bindingen die de respondenten hebben. Hen is eerst gevraagd naar hoe zij deze eigen ‘identiteit’ beleven, met welke ingebeelde sociaal-culturele groepen of landen zij zich verbonden voelen en waar zij zich ‘thuis’ voelen. Aansluitend is gevraagd in hoeverre het mediadiscours over ‘Marokkanen’ deze identiteit, identificaties en thuisgevoelens beïnvloeden. Ter afsluiting van het interview is met de vijfde hoofdtopic gevraagd naar hoe zij de toekomst van Marokkanen in Nederland zien en hoe zij hun eigen toekomst zien. Hoe zal het mediadiscours zich volgens hen ontwikkelen en zien zij door deze ontwikkelingen hun eigen toekomst – en die van eventuele kinderen – (toch) in Nederland of juist niet?

4.2.4 *Uitvoering: werving, locatie, gedeelde afkomst en anonimiteit*

Een deel van de respondenten zijn geworven uit mijn eigen informele netwerk dat ik sinds mijn jeugd binnen ‘de Marokkaanse gemeenschap’ in Nederland heb opgebouwd. Dit netwerk is op basis van de eerdergenoemde persoonskenmerken als leeftijd, woonplaats, onderwijsniveau, sociaaleconomische status en religiositeit erg divers te noemen. In dit netwerk is gezocht naar een begingroep van tien *gestratificeerde gevallen* en van hieruit is in ditzelfde netwerk en middels de sneeuwbalmethode gezocht naar zoveel mogelijk variatie en enkele *afwijkende* en *kritieke gevallen* of (Hennink et al, 2011, p. 100-101) om de eerdergenoemde *variatiedekking* (Smaling, 2009; 2016) te kunnen realiseren. Slechts twee respondenten – die beiden gedetineerd waren ten tijde van het interview – zijn via een formeel netwerk geworven, namelijk via het Ministerie van Veiligheid en Justitie en de Dienst Justitiële Inrichtingen. Het kostte niet of nauwelijks moeite om de respondenten over te halen om deel te nemen aan het onderzoek. De meesten wilden graag deelnemen aan de interviews om zich – naar eigen zeggen – (eindelijk eens) uit te kunnen spreken over de door hen ervaren negatieve maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland. Daarnaast gaven velen ook aan mee te willen werken aan het onderzoek om mij te helpen met promoveren. Dit was dan in sommige gevallen vanuit vriendschap, bloedbanden, een gedeelde etniciteit, broederschap in de islam of vanuit het idee dat ik als rolmodel zou kunnen fungeren voor Marokkaans-Nederlandse jongeren of als voorbeeld van een ‘goede Marokkaan/moslim’ naar ‘de Nederlanders’ toe.

De open interviews met Marokkaans-Nederlandse jongemannen vonden veelal plaats op locaties die zijn uitgekozen door henzelf – zodat zij zich tijdens het gesprek zoveel mogelijk op hun gemak konden voelen. Zo zijn interviews afgenomen bij de respondenten thuis, bij mij thuis, in cafés, eetcafés of restaurants, op de werkplek van de respondent en in justitiële inrichtingen. De gesprekken duurden gemiddeld zo een twee uur – het kortste interview was een uur en een kwartier en de langste was drieënhalf uur. De gesprekken hadden veelal een informele en gezellige sfeer en humor en zelfspot speelden een belangrijke rol, ondanks de soms zware en gevoelige materie die werd besproken.

⁶⁴ De data die middels deze topic is verzameld, is uiteindelijk niet gebruikt in dit proefschrift. Dit omdat het proefschrift hiermee te groot werd en dus (haast) niet meer leesbaar zou worden.

In de literatuur over zogenaamde *endogenous ethnography* wordt over het algemeen geconcludeerd dat het zijn van ‘insider’ evenveel voor- als nadelen kent (zie bijvoorbeeld Van Ginkel, 1998). In dit onderzoek is één van deze genoemde voordelen echter zeer belangrijk geweest in de dataverzameling. Het gaat in dit proefschrift namelijk om een gevoelig onderwerp: stigmatisering en discriminatie door ‘autochtone Nederlanders’. Spreken over deze gevoelige benadeling door deze zogenaamde ‘outsiders’ is dan gemakkelijker met een ‘insider’ door een gedeelde sociaalmaatschappelijke positie en vanwege de mogelijkheid om vrijuit te kunnen spreken zonder de ander te beschamen of te veroordelen. In literatuur over *endogenous ethnography* beschrijft men daarnaast ook hoe onderzoekers als ‘outsiders’ veel moeite moet doen om *in* een cultuur van de onderzoeksgroep te geraken en hoe onderzoekers als ‘insiders’ juist moeite moeten doen om *uit* ‘de eigen cultuur’ te geraken, om een wetenschappelijke blik van buiten te kunnen werpen op de voor hen bekende sociaal-culturele fenomenen en settings (zie bijvoorbeeld Van Ginkel, 1998). Dit schakelen tussen ‘het in en uit culturen stappen’ heb ik niet als lastig ervaren, omdat ik als Marokkaan én Nederlander over twee perspectieven beschik. Ik kan naar ‘de Nederlandse cultuur’ kijken vanuit mijn perspectief als Marokkaan en ik kan naar ‘de Marokkaanse cultuur’ kijken vanuit mijn perspectief als Nederlander. Dit schakelen tussen perspectieven is een vaardigheid die ik gedurende mijn leven heb ontwikkeld en in dit onderzoek dan ook enorm nuttig gebleken.

De data die ik heb gebruikt in dit proefschrift zijn tot slot volledig geanonimiseerd. Zo zijn de namen van de respondenten en van enkele bedrijven die zij hebben genoemd gefingeerd om de belofte van anonimiteit en vertrouwelijkheid na te komen. Ook zijn enkele plaatsnamen veranderd, zodat de verhalen niet terug te herleiden zijn naar de respondenten.

4.2.5 Participerende observaties

“I want to understand the world from your point of view. I want to know what you know in the way you know it. I want to understand the meaning of your experience, to walk in your shoes, to feel things as you feel them, to explain things as you explain them. Will you become my teacher and help me understand?” (Spradley, 1979, p. 34)

Aanvullend op de interviews is gebruikgemaakt van de participerende observatie als dataverzamelmethode (Spradley, 1980; Hennink et al, 2011, p. 179-185). Er is intensief deelgenomen aan enkele dagelijkse activiteiten van Marokkaans-Nederlandse jongemannen, waarbij in sociale interacties allerlei conversaties, gedragingen en de context waarin deze plaatsvinden zijn geobserveerd en ook allerlei informele gesprekken in een natuurlijke setting zijn gevoerd met de jongemannen over de onderwerpen van de topiclijst van de open interviews. Deze participerende observaties zijn tussen december 2013 en augustus 2016 verricht in allerlei contacten met Marokkaans-Nederlandse jongemannen in mijn privéleven en in het bijzonder tijdens mijn verschillende (vooral vrijdagse) moskeebezoeken en tijdens mijn wekelijkse sportactiviteiten bij twee

sportverenigingen waar het merendeel van de leden een Marokkaanse migratieachtergrond hebben. Deze settings zijn dus met een *gelegenheidssteekproef* (Baarda et al, 2013, p. 97) geselecteerd, oftewel deze settings waren reeds toevallig voorhanden. Deze participantengroep is – net als de respondentengroep van de open interviews – desondanks niet homogeen. Dit is voor een belangrijk deel te wijten aan het feit dat veel sociale netwerken waarin ik mij bevind meer zijn gevormd langs etnische lijnen of familiebanden – dit geldt ook voor de twee sportverenigingen, de moskee en de vriendengroepen, dan langs persoonskenmerken als sociaaleconomische status, onderwijsniveau of religiositeit. Dit leidt dan ook tot een redelijke variatie aan participanten binnen deze dataverzamelmethode. Zo waren de participanten bij de twee sportverenigingen bijvoorbeeld van verschillende leeftijden (17-40 jaar) en onderwijsniveaus (laag, middel en hoog), varieerden zij in mate van religiositeit (orthodox tot vrijzinnig) en bevonden zich in verschillende sociaaleconomische posities (o.a. qua welvaart, arbeid en huisvesting).

Doordat ik als Marokkaanse Nederlander deze settings reeds bezocht voor aanvang van het onderzoek is de participerende observatie – vanuit deze *insider view* (Baarda et al, 2013, p. 187) – zo normaal en natuurlijk mogelijk verlopen. Toegang tot of opname in de setting is dan ook in alle gevallen geen enkel probleem geweest, omdat ik voor het onderzoek reeds toegang tot de genoemde settings had en een goede verstandhouding met de andere participanten had opgebouwd. Het was voor mij dan ook gemakkelijk om in de setting en de aanwezigen op te gaan. Een deel van de participanten – vooral de mensen die ik al goed kende voor het onderzoek – waren op de hoogte van mijn onderzoek en onderzoeksactiviteiten of heb ik in een later stadium van het onderzoek hierover geïnformeerd. Desondanks had ik vaak het gevoel dat zij het onderzoeksdoel van mijn aanwezigheid reeds bij het eerstvolgende contact al waren vergeten. Een ander deel van de participanten heb ik niet hierover geïnformeerd, omdat ik met hen minder nauw contact had. Veldnotities maakte ik veelal – in het bijzijn van de respondenten of kort na het verlaten van de setting – met mijn smartphone in de vorm van getypte notities in Whatsapp⁶⁵. Deze veldnotities verwerkte ik en werkte ik meestal dezelfde dag nog verder uit in Atlas.ti om de betrouwbaarheid van de data zoveel mogelijk te kunnen waarborgen.

Met de toevoeging van deze dataverzamelmethode is vooral gepoogd de interne validiteit te bewaken. Dit gebeurde door het vergelijken van de verzamelde data uit de participerende observaties met de data die is verkregen uit de open interviews, maar ook door informatie uit de open interviews voor te leggen aan dezelfde respondenten – een deel van de respondenten van de open interviews ben ik ook tijdens de participerende observaties frequent tegengekomen – of aan andere respondenten in de natuurlijke setting (*member validation*: Evers, 2015, p. 139). Op deze wijze kon ik informatie dubbelchecken, maar ook controleren of ik de sociale werkelijkheid als beschreven door de respondent in de open interviews wel goed heb geduid (*methodologische triangulatie*: Evers, 2015, p. 138).

Een deel van de geïnterviewde jongemannen en de in de natuurlijke setting geobserveerde en gesproken respondenten heb ik daarnaast ook als ‘vriend’ op Facebook of als contact

⁶⁵ Ik heb een groep binnen whatsapp aangemaakt met mij als enige deelnemer. De notities zijn dus niet gedeeld met andere mensen.

in Whatsapp. Op deze internetplatformen heb ik daarnaast ook nog veel andere Marokkaans-Nederlandse jongemannen – die binnen de onderzoeksgroep vallen – als Facebook-vrienden en Whatsapp-contacten. Verder ben ik ook via Facebook geabonneerd op een aantal pagina's waarop veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen uit de doelgroep komen en onder andere spreken over de actualiteit, waaronder: 'Marokko', 'Marokkanen Online', 'Like als je ook Marokkaan bent', 'Bloed, Zweet & Tajine', 'Shab Rwina', 'Trots Op Islam', '11'Lions Marokko Profs', 'Wij blijven hier' en 'Republiek Allochtonië'. Telkens wanneer ik op Facebook of Whatsapp actief was, merkte ik dat ik allerlei voor de probleemstelling interessante informatie in mijn schoot kreeg geworpen. Op een gegeven moment heb ik dan ook besloten om ook deze informatie te verzamelen en te gebruiken als aanvulling op de open interviews en de participerende observaties in de natuurlijke settings. Tussen oktober 2015 en juni 2017 heb ik dan ook online – op Facebook en Whatsapp als online settings – participerende observaties uitgevoerd.

Ook deze verzamelde data is – net als de participerende observatie in de natuurlijke settings – minder representatief dan de data dat is verzameld met de open interviews, omdat de steekproef ook hier weer toevallig voorhanden was (*gelegenheidssteekproef*: Baarda et al, 2013, p. 97). Het is immers slechts een klein deel van het online netwerk van Marokkaans-Nederlandse jongemannen en wel mijn eigen online sociaal netwerk dat is opgenomen in de steekproef. Dit is echter wel een interessante toevoeging gebleken, omdat de Marokkaans-Nederlandse jongeren in mijn netwerk – zowel op Facebook (via *likes*, *posts* en *shares*) als via Whatsapp (in zowel in privéchats als in diverse groepschats) – veelvuldig reageren op het mediadiscours en actuele gebeurtenissen, waaronder een aantal jongemannen die ik heb geïnterviewd. Met deze dataverzamelmethode kon ik daarnaast dan ook de verkregen data uit de open interviews en participerende observaties in natuurlijke settings nogmaals 'checken' met de sociale werkelijkheid – zij het deels een virtuele werkelijkheid. Het stelde mij verder ook in staat om zelf actualiteiten of data uit de open interviews en de participerende observatie te delen via deze internetkanalen, om vervolgens te kijken hoe hierop wordt gereageerd door de deelnemers. Ook dit is enerzijds een vorm van *methodologische triangulatie* (Evers, 2015, p. 138), omdat een dergelijke dataverzamelmethode weer een andere methode is dan de open interviews en traditionele participerende observaties. Anderzijds is het ook een vorm van *member validation* (p. 139), omdat de bevindingen bij dezelfde of andere respondenten worden getoetst op herkenbaarheid.

4.2.6 Datacodering en -analyse in Atlas.ti

“Data analysis is a process that requires astute questioning, a relentless search for active observation, and accurate recall. It is a process of piecing together data, of making the invisible obvious, of recognizing the significant from the insignificant, of linking seemingly unrelated facts logically, of fitting categories one with another, and of attributing consequences to antecedents. It is a process of conjecture and verification, of correction and modification, of suggestion and defense. It is a creative process of organizing data so that the analytic scheme will appear obvious.” (Morse, 1994, p. 25)

De 38 open interviews zijn door mijzelf omgezet in verbatim *transcripts*, de observaties hebben geleid tot 41 *fieldnotes* en van de Facebook- en Whatsapp-reacties zijn 225 *screenshots* gemaakt die alle als *Primary Documents* in Atlas.ti zijn ingevoerd. Het coderen van deze data is grotendeels hetzelfde verlopen als in de mediadiscoursanalyse aan de *morele paniek*-zijde. Ook deze datacodering en -analyse heeft in dezelfde twee rondes plaatsgevonden: *first cycle coding* en *second cycle coding*. In de eerste ronde is gebruikgemaakt van drie zogenaamde *first cycle coding methods*, oftewel codeertechnieken die in de initiële analyseerfase worden toegepast (Saldaña, 2009, p. 45-148). In de tweede ronde is één zogenaamde *second cycle coding method* toegepast, oftewel een codeertechniek die op een hoger abstractieniveau opereert en de codes uit de eerste ronde classificeert, prioriteert, integreert, synthetiseert, abstraheert, conceptualiseert en theoretiseert (Saldaña, 2009, p. 45 en 149-184).

In de eerste ronde – *first cycle coding* – is de data eerst gesegmenteerd en gecodeerd aan de hand van *structuurcodes*, oftewel codes die volledig uit de topiclijst voortvloeien en de data aan de hand van de hoofdtopics segmenteren (Evers, 2015, p. 91-92). Deze structuurcodes hebben de prefix S gekregen om ze te onderscheiden van de codes die zijn verkregen met andere codeertechnieken. Op deze manier is de grote dataset geïndexeerd en heb ik een eerste indruk van de data kunnen krijgen (Saldaña, 2009, p. 66-70; Evers, 2015, p. 91-92). Vervolgens is de data *open gecodeerd*⁶⁶ met de letter O als onderscheidende prefix. Tijdens het lezen en herlezen van de data is gezocht naar alles wat relevant is of zou kunnen zijn voor de probleemstelling en vervolgens gecodeerd met inductieve codes die dicht bij de data liggen (Saldaña, 2009, p. 81-85; Evers, 2015, p. 89-90) en het liefst letterlijk in de woorden van de respondent zijn (*in vivo code*: Saldaña, 2009, p. 3-4). Na de toepassing van deze open codeertechniek is de codelijst opgeschoond door overlappende of onhandig geformuleerde codes te hercoderen of te *mergen*. Daarna is de data *thematisch gecodeerd*⁶⁷ met telkens de letter T als onderscheidende prefix. Van de literatuurstudie en het theoretisch kader als geschetst in hoofdstuk 3 was reeds voor

⁶⁶ Ook wel *initial coding* (Saldaña, 2009, p. 81-85), *bottom-up coding* (Urquhart, 2013, p. 38) en *inductive coding* (Hennink et al, 2011, p. 218-225) genoemd.

⁶⁷ Ook wel *provisional coding* (Saldaña, 2009, p. 120-123), *top-down coding* (Urquhart, 2013, p. 38-39) en *deductive coding* (Hennink et al, 2011, p. 218-225) genoemd

aanvang van de dataverzameling in Atlas.ti – in *families* en *network views* – een conceptueel kader van codes opgesteld. Deze deductieve codes van het conceptueel kader – “thema’s of onderwerpen die je verwacht aan te treffen in de sociale werkelijkheid” – zijn vervolgens in deze ronde op de dataverzameling geplakt (Evers, 2015, p. 92-94).

Na deze eerste ronde met daarin drie verschillende analysetechnieken is de analyse in de tweede ronde van *second cycle coding* op een abstractieniveau hoger uitgevoerd door gebruik te maken van *patrooncoderen* als analysetactiek. Het doel van deze techniek is niet alleen om de initiële codes te organiseren in setjes, thema’s, constructen of concepten, maar ook om betekenis te geven aan deze organisatie (Saldaña, 2009, p. 150-155; Evers, 2015, p. 117). De open en thematische codes uit eerste analyseronde zijn in Atlas.ti in dezelfde codelijst – de *code manager* – terechtgekomen. In deze *code manager* is vervolgens gezocht naar relaties tussen de open codes onderling en tussen de open codes en de thematische codes. Deze relaties zijn eerst gevormd door het op basis van de verzamelde codes aanmaken van algemene categorieën. Deze categorieën – in Atlas.ti *families* genoemd – vormen de eerste stap naar het vinden van patronen op een hoger abstractieniveau (*categorisation*: Saldaña, 2009, p. 8-9; zie ook Hennink et al, 2011, p. 246-247). Vervolgens zijn deze *families* weergegeven in *network views* en is hierin middels de methode van de constante vergelijking (Urquhart, 2013, p. 17-18) gezocht naar nog specifiekere verbanden en tegenstellingen tussen de open en thematische codes binnen één *familie*, maar ook op een nog hogere abstractieniveaus tussen *familiecodes* onderling en verschillende *network views*. Om deze verbanden – zowel de specifiekere als de abstractere codes – te visualiseren en te gebruiken in de analyse, zijn hiervoor nieuwe patrooncodes aangemaakt met de prefix P (*concepts/themes*: Saldaña, 2009, p. 11-13; *conceptualizing*: Hennink et al, 2011, p. 247-258). Dit heeft geleid tot 44 *network views* waarin verbanden zijn gelegd tussen open codes, thematische codes, *families* en patrooncodes en deze schematisch zijn weergegeven en waarmee de data overstijgend is geïnterpreteerd (Evers, 2015, p. 121-122). Deze strategische analyse of *second cycle coding* – oftewel analyse op het hoogste abstractieniveau – in *network views* vormde tot slot ook hier weer de basis en het vertrekpunt voor de schrijffase van dit onderzoek. In de rapportage van de bevindingen van de *folk devil*-zijde in hoofdstuk 6 tot en met 9 is ook veelvuldig gebruik gemaakt van citaten, wederom om de sterke gegrondheid van de bevindingen in de data weer te geven.

4.3 Symmetrie: een morele paniek- en een folk devil-zijde

Deze symmetrische onderzoeksopzet – *morele paniek*-zijde versus *folk devil*-zijde – werkt door in de rapportage van het onderzoek. In het eerstvolgende hoofdstuk 5 wordt de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het mediadiscours geanalyseerd middels een analyse van verzamelde media-documenten die het mediadiscours representeren – de *morele paniek*-zijde. Aansluitend worden in hoofdstuk 6 tot en met 9 de bevindingen uit de interviews en participerende observaties gepresenteerd – de *folk-devil*-zijde. In het laatste hoofdstuk worden vervolgens alle in dit proefschrift getrokken conclusies in samenhang met elkaar gepresenteerd:

“Organizing the book in this way means that in the first part, ‘the Mods and Rockers’ [i.c. lees: ‘Marokkanen’, red.] are hardly going to appear as ‘real, live people’ at all. They will be seen through the eyes of the societal reaction and in this reaction they tend to appear as disembodied objects, Rorshach blots on to which reactions are projected. In using this type of presentation, I do not want to imply that these reactions – although they do involve elements of fantasy and selective misperception – are irrational nor that ‘the Mods and Rockers’ [idem, red.] were not real people, with particular structural origins, values, aims and interests. Neither were they creatures pushed and pulled by the forces of the societal reaction without being able to react back. I am presenting the argument in this way for effect, only allowing ‘the Mods and Rockers’ [idem, red.] to come to life [i.c. vanaf hoofdstuk 6, red.] when their supposed identities had been presented for public consumption.” (Cohen, 2002, p. 15)

5 De Marokkanenpaniek: de sociale constructie van ‘Marokkanen’ als folk devils ⁶⁸

“Societies appear to be subject, every now and then, to periods of moral panic. A condition, episode, person or group of persons emerges to become defined as a threat to societal values and interests; its nature is presented in a stylized and stereotypical fashion by the mass media; the moral barricades are manned by editors, bishops, politicians and other right-thinking people; socially accredited experts pronounce their diagnosis and solutions; ways of coping are evolved or (more often) resorted to; the condition then disappears, submerges or deteriorates and becomes more visible.” (Cohen, 2002, p. 1)

De rellen in Slotervaart in 2007, ‘het Goudse busincident’ in 2008 en de Culemborgse rellen in 2009/2010 zijn drie gebeurtenissen waarop in het publieke discours negatieve maatschappelijke reacties zijn losgebarsten ten aanzien van ‘Marokkanen’.⁶⁹ In dit hoofdstuk worden deze drie (mogelijke) *“periods of moral panic”* (Cohen, 2002, p. 1) over ‘Marokkanen’ bestudeerd. Er wordt in de eerstvolgende paragrafen per element van de *morele paniek* – als beschreven door Cohen (1972; 1987; 2002) – gekeken in hoeverre en in welke vorm deze zich manifesteert in de drie maatschappelijke reacties. Vervolgens wordt in de laatste paragraaf gekeken in hoeverre deze maatschappelijke reacties te kenschetsen zijn als (klassieke) *morele paniek*. Hierbij wordt gekeken naar de manifestatie van elementen en of er sprake is van een misplaatstheid in deze maatschappelijke reacties.

⁶⁸ Een deel van de bevindingen in dit hoofdstuk zijn eerder gepresenteerd in het artikel *De Marokkanenpaniek: De sociale constructie van ‘Marokkanen’ als folk devils* in het Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit (Bouabid, 2016a).

⁶⁹ De theoretische en methodologische redenen voor deze selectie van gebeurtenissen worden in §4.1 besproken.

5.1 Slotervaart (2007), Gouda (2008) en Culemborg (2009-2010)

5.1.1 *De rellen van Slotervaart, 2007*

*“[...] het lijkt alsof wanneer Slotervaart weer in the picture staat, dat we er al van uitgaan dat er rellen komen. Er hoeft maar iets te gebeuren en we hebben het al over rellen.”
(Jongerenwerker Mohamed Azahaf: PW, 17-12-7)*

De gebeurtenissen in Slotervaart beginnen wanneer op zondag 14 oktober 2007 een man rond het middaguur het politiebureau aan het August Allebéplein in Amsterdam binnenloopt en vervolgens enkele malen op twee agenten insteekt. Eén van de agenten weet vervolgens ondanks de verwondingen die dienstwapen te trekken en schiet de man dood. Buiten het politiebureau verzamelt zich al snel een menigte van politieagenten en hulpverleners en nieuwsgierige journalisten en buurtbewoners. Het blijft die dag verder rustig in de wijk (o.a. TG, 15-10-7: 3; ME, 15-10-7: 1; PW, 15-10-7; zie ook Bouabid, 2016b). Een dag later verzamelt zich in de avond opnieuw een menigte mensen voor het politiebureau op het August Allebéplein; dit keer blijft het niet rustig. Rond 23.00 uur ontstaat er plotseling onrust, wanneer vanuit de menigte stenen worden gegooid naar het politiebureau. Temidden van deze onrust sneuvelen enkele ramen van het politiebureau en gaat één auto in vlammen op. De politie grijpt in en heeft de situatie rond middernacht weer onder controle; de rust keert dan weer terug in de wijk (o.a. TG, 16-10-7: 1; VK, 16-10-7: 3; ME, 17-10-7: 3; PW, 17-10-7). In de dagen en weken die volgen vinden er geen ‘rellen’ meer plaats in Slotervaart. Wel worden in de nachten tussen maandag 15 oktober en dinsdag 23 oktober telkens heimelijk auto’s in brand gestoken in Slotervaart, Osdorp en Overtoomse Veld. Na dinsdag 23 oktober vindt er – afgezien van 6 november (bijv. ME, 6-11-07, p. 17) – geen autobrand meer plaats⁷⁰ (zie ook Bouabid, 2016b).

5.1.2 *Het Goudse busincident, 2008*

“Na Slotervaart in Amsterdam heeft de Nederlandse media een nieuw oorlogsgebied ontdekt: de Goudse wijk Oosterwei.” (ME, 22-9-8: 12)

Op woensdag 10 september 2008 wordt een buschauffeur in de Goudse wijk Goverwelle met een mes van zijn kasgeld beroofd door een persoon wiens identiteit onbekend is. Als reactie hierop besluit busbedrijf Connexxion op vrijdag 12 september om geen bussen

⁷⁰ De onderzochte media berichten over in totaal negentien auto’s (PW, 15-10-7; VK, 16-10-7: 3; 1V, 16-10-7; TG, 16-10-7: 1; TG, 19-10-7: 37; PW, 16-10-7; VK, 17-10-7: 1; TG, 19-10-7: 37), TG, 18-10-7: 3; TG, 19-10-7: 37; NO, 19-10-7; ME, 22-10-7: 2; VK, 22-10-7: 1; VK, 23-10-7: 3; TG, 23-10-7: 3; VK, 24-10-7: 3; TG, 24-10-7: 34).

meer door de ‘aangrenzende’ wijk Oosterwei te laten rijden (o.a. TG, 14-9-8: 1; VK, 15-9-8: 1 en 3; ME, 15-9-8: 3; 1V, 15-9-8). De maatschappelijke reacties die volgen, richten zich specifiek op ‘Marokkanen’ als probleemgroep en de wijk Oosterwei als probleemwijk.

5.1.3 De rellen in Culemborg, 2009/2010

“Het tuig houdt zich tegenwoordig betrekkelijk rustig [in Gouda, red.], misschien wel doordat het in de tussentijd naar Culemborg is verhuisd, wie zal het zeggen. De bussen rijden weer door Oosterwei en zijn nu van camera's voorzien.” (TG, 9-1-10: 3)

De gebeurtenissen in Culemborg bestaan uit een reeks van incidenten die kort na elkaar gebeuren en in het publieke discours – terecht of onterecht – aan elkaar worden gekoppeld. Op dinsdag 29 december 2009 ziet de Moluks-Nederlandse Shoëla Coenmans een volgens haar ‘Marokkaanse’ jongen wegrekken bij een autobrand en doet hiervan aangifte bij de politie (o.a. 1V, 4-1-10; PW, 5-1-10; NOVA, 5-1-10). Een dag later wordt zij in een supermarkt geïntimideerd en geduwd door een groepje ‘Marokkaanse jongeren’. Volgens haar vanwege de aangifte die zij de dag ervoor heeft gedaan (o.a. 1V, 4-1-10; TG, 5-1-10: 5; NO, 5-1-10). Op oudjaarsavond wordt weer een auto in brand gestoken. Dit keer van een ‘Molukse’ voetballer. Een groep ‘Molukse’ jongeren gaat als reactie hierop verhaal halen bij de in hun ogen mogelijke dader (o.a. VK, 2-1-10: 3; TG, 2-1-10: 3; PW, 5-1-10).

Tijdens nieuwjaarsnacht vindt ‘de gebruikelijke nieuwjaarsonrust’ plaats en de politie en ME zijn hierom reeds preventief aanwezig (o.a. VK, 9-1-10: 29; TG, 2-1-10: 3; PW, 5-1-10). Rond 05.00 uur ’s nachts rijdt een groep ‘Marokkaanse jongeren’ in de Diepenbrockstraat met de auto in op een aantal ‘Molukkers’, waaronder Shoëla Coenmans. De inzittenden worden vervolgens mishandeld door enkele (buurt)bewoners (o.a. VK, 2-1-10: 3; TG, 2-1-10: 3; ME, 5-1-10: 3). Volgens enkele bewoners is dit wederom een vergelding voor de getuigenis van Shoëla Coenmans tegen de autobrandstichter eerder deze week (o.a. TG, 5-1-10: 1; VK, 8-1-10: 11). De inzittenden claimen later dat zij niet de intentie hadden om wraak te nemen en dat zij niets met de ruzie te maken hebben. Zij claimen juist aangevallen te zijn door de Molukse bewoners in die straat (NTR documentaire: ‘Twee waarheden in Culemborg’, 22-12-11). In dezelfde nacht wordt een 49-jarige ‘Marokkaanse’ bewoner van Terweijde, Omar Moussaoui, mishandeld door een groep ‘Molukkers’ en zijn auto wordt vernield, omdat hij hen aanspreekt op het feit dat ze de ruiten van een woning met stenen en balken aan het ingooien zijn. Volgens enkele berichten zijn dit de jongeren die verhaal komen halen vanwege de autobrand van de ‘Molukse’ voetballer op oudjaarsavond (o.a. 1V, 4-1-10; VK, 16-1-10: onbekend⁷¹; VK, 5-1-10: 3).

⁷¹ Bij sommige artikelen in LexisNexis Academic ontbreekt het paginanummer.

Op zondag 3 januari 2010 trekt een groep ‘Marokkaanse’ jongens de ‘Molukse straten’ in en gooien stenen door de ruiten van een aantal auto’s en woningen. Volgens enkele claims is dit een reactie op de mishandeling van Moussaoui en volgens sommige(n) een reactie op de mishandeling van de inzittenden van de auto die betrokken waren bij de aanrijding in de Diepenbrockstraat (o.a. 1V, 4-1-10; NO, 4-1-10; ME, 26-1-10: 5). Shoëla Coenmans wordt bij deze aanval met een steen op het hoofd geraakt (o.a. 1V, 4-1-10; TG, 5-1-10: 1 en 5; NO, 5-1-10). Bij een Marokkaans gezin in de ‘drie Molukse straten’ gaan ook de ruiten in (VK, 5-1-10: 3).

Buiten de gebruikelijke nieuwjaaronrust en de bovengenoemde incidenten blijft het volgens enkele berichten rustig in de wijk. EenVandaag-verslaggever Henk van der Aa⁷² stelt op maandagavond 4 januari dat het “er nu heel erg rustig” is en dat het “eigenlijk de hele dag rustig was in de straten van Culemborg” (1V, 4-1-10). Ook de Volkskrant en EenVandaag melden twee dagen later dat het gewoon rustig is in de wijk (1V, 6-1-10; VK, 6-1-10: 3). Ook de politie spreekt al snel over ‘rust in de wijk’ en het uitblijven van ernstige incidenten (TG, 15-1-10: 7; ME, 19-1-10: 3; TG, 19-1-10: 7).

5.2 Overdrijving, voorspelling en sensibilisering: de sociale constructie van paniek

De eerste drie elementen die besproken zullen worden zijn *overdrijving en verdraaiing*, *voorspelling* en *sensibilisering*. Er wordt per gebeurtenis eerst gekeken naar mogelijke *overdrijving en verdraaiing* van de ernst van de gebeurtenissen, de negatieve aard van de personen die deelnemen, het aantal personen dat deelneemt, de mate van geweld en/of de schade na de gebeurtenissen (Cohen, 2002, p. 19-20). Vervolgens wordt gekeken in hoeverre er *voorspellingen* worden gedaan van herhaling of escalatie van de gebeurtenissen (p. 26-27). Als derde wordt gekeken in hoeverre *sensibilisering* een rol speelt binnen de maatschappelijke reacties, oftewel in hoeverre koppelingen met andere sociale angsten worden gelegd (Thompson, 1998, p. 36-37; Cohen, 2002, p. 59-65; zie ook *convergence*: Hall et al, 2013, p. 220-223).

5.2.1 Overdrijving in Slotervaart: meerdaagse rellen en 1500 probleemjongeren

“The major type of distortion in the inventory lay in exaggerating grossly the seriousness of the events, in terms of criteria such as the number taking part, the number involved in violence and the amount and effects of any damage or violence. Such distortion took place primarily in terms of the

⁷² In dit hoofdstuk worden in het vervolg veel namen genoemd van personen die een rol hebben gespeeld in de gebeurtenissen. Sommige personen vervulden destijds een functie (zoals EenVandaag-verslaggever) die zij nu niet meer vervullen. Omwille van de leesbaarheid heb ik ervoor gekozen het woord ‘toenmalig’ weg te laten bij de omschrijving van deze personen. U kunt er vanuit gaan dat deze personen de desbetreffende functies ten tijde van de gebeurtenis hebben bekleed.

mode and style of presentation characteristic of most crime reporting: the sensational headlines, the melodramatic vocabulary and the deliberate heightening of those elements in the story considered as news. The regular use of phrases such as 'riots', 'orgy of destruction', 'battle', 'attack', 'siege', 'beat up the town' and 'screaming mob' left an image of a besieged town from which innocent holidaymakers were fleeing to escape a marauding mob." (overdrijving en verdraaiing volgens Cohen: 2002, p. 19-20)

De grootschalige ordeverstoring voor het politiebureau op het August Allebéplein beperkt zich tot maandagavond 15 oktober. In de weken die volgen wordt in het mediadiscours echter een beeld geschetst van aanhoudende en meerdaagse rellen in Slotervaart. Dit beeld ontstaat doordat de heimelijke en nachtelijke autobranden in de negen dagen na de dood van Bilal B. door allerlei claimsmakers worden geconstrueerd als meerdaagse 'rellen'. Zo stelt NOVA-presentator Joost Karhof bijvoorbeeld op woensdag 17 oktober het volgende:

"We gaan het vanavond hebben over de rellen in het Amsterdamse Slotervaart. (...) Het stadsdeel heeft een roerige week achter de rug. Jonge raddraaiers zorgden dag na dag voor onrust. Laten we even kijken naar een overzicht." (NO, 17-10-7)

In dit voorbeeld wordt met 'dag na dag onrust' alleen verwezen naar de autobranden. Deze constructie van deze reeks nachtelijke autobranden tot aanhoudende en meerdaagse rellen wordt vervolgens in het spreken over de gebeurtenissen in Slotervaart door meerdere mediabronnen en claimsmakers herhaald. Ook wanneer een maand later wordt bericht over de gebeurtenissen in de week na de dood van Bilal B.:

"De Amsterdamse fractievoorzitter van de democraten hield zijn pleidooi gisteravond in debat met stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch van Slotervaart. Een maand nadat Marokkaanse criminelen een week lang voor ongeregelde heden zorgden en autobranden stichtten is daar de rust weer terug." (TG, 21-11-7: 33)

Een tweede *overdrijving en verdraaiing* is te vinden in het aantal mensen dat bij deze aanhoudende en meerdaagse rellen wordt betrokken. De eerste dagen wordt nog gesproken van "een groep van twintig tot dertig jongeren" die verantwoordelijk zijn voor de onrust op het August Allebéplein (bijv. VK, 16-10-7: 3; 1V, 16-10-7; TG, 17-10-7: 3). Dit aantal loopt in de verschillende reacties vervolgens op tot zo een zestig jongeren. Zo claimt Korpschef Bernard Welten in een uitzending van Pauw & Witteman dat het gaat om "tussen de 30 en de 35 man" die voor problemen zorgen, waar VVD-leider Gerrit Zalm verderop in de uitzending al gauw spreekt van 35 man (PW, 17-10-7). NOVA-presentator Twan Huys spreekt in een uitzending van twee dagen later over een groep "van 35 tot 40 man" (NO, 19-10-7). Stadsdeelvoorzitter van Slotervaart Ahmed Marcouch spreekt dan nog van "circa 30 relschoppers" (TG, 19-10-7: 6). Een dag later spreekt hij echter "van zo'n 35 probleemjongeren" (VK, 20-10-7: 3), maar voegt hier aan toe dat "de groep hardnekkige criminelen eigenlijk groter is" (TG, 19-10-7: 5). In

EénVandaag meldt een verslaggever een week later dat het gaat “om een groep van vijftig tot zestig jongeren, raddraaiers, onbereikbaar voor bijna iedereen” (1V, 27-10-7). Jeroen Pauw probeert in een uitzending in december al deze genoemde getallen samen te vatten:

“Er is een kleine groep, variërend in aantal, maar laten we zeggen tussen de 35 en 50 mensen, die met enige regelmaat de boel behoorlijk verknalt.”
(PW, 17-12-7)

Deze groep van twintig tot zestig relschoppers wordt in het spreken en schrijven over de gebeurtenissen door een aantal claimsmakers nog verder uitgebreid. Zo is het probleem volgens VVD-Kamerlid Fred Teeven groter dan deze kern van “45 personen”, omdat hier “nog zo een 160 jongeren omheen” zouden hangen (NO, 19-10-7). Dit zijn volgens de gemeente Amsterdam 150 “potentiële herrieschoppers” of “jonge aspirantcriminelen” die in Slotervaart voor problemen zorgen (VK, 1-12-7: 2; VK, 4-12-7: 11). Ook Marcouch spreekt van “150 jongeren in Slotervaart” waar de gemeente zich op moet richten, maar voegt daar nog aan toe: “Maar misschien trekken we wel een beerput open en blijkt het voor veel meer jongeren nodig” (ME, 4-12-7: 18). Ook VVD-Kamerlid Henk Kamp denkt dat de groep veel groter is dan de twintig tot zestig jongeren die eerder zijn genoemd. Het gaat volgens hem niet om ‘een aantal jongens’, maar zelfs om “540 geregistreerde criminelen” in de omgeving van het August Allebéplein (PW, 17-12-7).

Een volgende *overdrijving* van de probleemgroep die in het mediadiscours nadrukkelijk naar voren komt, wordt ingezet door burgemeester Job Cohen, wanneer hij claimt dat het gaat over een nog veel grotere groep dan de eerder besproken twintig, zestig, 160 of 540 probleemjongeren:

“Cohen maakt zich grote zorgen over de groep jeugdige wetsovertreders, met name in Slotervaart. “Inmiddels zijn er al 1500 jongeren daar in allerlei trajecten terechtgekomen nadat ze in aanraking met de politie kwamen. Zorgwekkend is dat er steeds meer nog jongere criminelen bij komen en dat van die groep van 1500 er erg veel opnieuw in de fout gaan.” (TG, 1-11-7: 37)

Een aantal claimsmakers nemen dit aantal direct over en het spreken hierover komt los. Zo spreekt de Metro bijvoorbeeld van 1500 ‘aspirant-criminelen’ in Amsterdam-West (ME, 1-11-7: 1) en vraagt Jeroen Pauw aan minister Ella Vogelaar van Wonen, Wijken & Integratie wat ze gaat doen “met die 1500 jongeren” (PW, 13-11-7).

5.2.2 Voorspellingen in Slotervaart: *nóg* meer rellen en *nóg* meer ‘Marokkaanse probleemjongeren’

*“This is the implicit assumption, present in virtually every report, that what had happened was inevitably going to happen again. Few assumed that the events were transient occurrences; the only questions were where the Mods and Rockers would strike next and what could be done about it.”
(Cohen: 2002, p. 26)*

Voorspellingen van het uitbreken van rellen zijn op zondag 14 oktober – de dag van de dood van Bilal B. – al te horen. Zo worden diezelfde middag “invloedrijke personen uit de wijk op het stadsdeelkantoor geïnformeerd over wat er is gebeurd” (TG, 15-10-7: 3), omdat “stadbestuurders en politie beducht [zijn] voor onrust in de buurt (VK, 15-10-7: 1). “Met vereende krachten probeerde men te voorkomen dat rellen zouden uitbreken. Jongerenwerkers, buurtmoeders en -vaders, religieuze leiders en de politie trokken eropuit om bewoners te informeren. Ook de moskee hield bijeenkomsten” (VK, 16-10-7: 3). In de reacties die volgen, blijven mensen *voorspellingen* doen van herhaling, voortzetting en/of uitbreiding van de rellen op het August Allebéplein van maandag 15 oktober. Zo worden Franse banlieue-rellen *voorspeld* (zie *sensibilisering* verderop) en stelt men dat de ‘rellen’ in Slotervaart zich nu ook verspreiden naar andere steden. De Telegraaf kopt een week na de dood van Bilal B. bijvoorbeeld het volgende: “Relbranden slaan over” en “Nu ook autofikken in Den Haag”. In twee Haagse woonwijken zijn namelijk in één weekend vier auto’s en een papiercontainer in brand gestoken: “Buurtbewoners zijn ervan overtuigd metrellende Marokkanen te maken te hebben. Volgens hen kopiëren ze het gedrag van hun Amsterdamse leeftijdsgenootjes”, aldus de Telegraaf (TG, 23-10-7: 35). Ook Marokkaanse Nederlanders doen mee aan de *overdrijving*. Twee weken later waarschuwen twee leden van de Comité Haagse Marokkanen namelijk voor de verkeerde aanpak van ‘Marokkaanse jongeren’ in Den Haag dat volgens hen alsnog kan leiden tot ‘rellen’: “Straks krijgen we in Den Haag net zulke relletjes als in Amsterdam-Slotervaart” (VK, 2-11-7: 3).

Een tweede reeks *voorspellingen* waarschuwt voor nog meer ‘Marokkaanse probleemjongeren’. Zo zien we in het mediadiscours onder andere allerlei *voorspellingen* van nog meer Bilal B’s. De Marokkaans-Nederlandse kinderarts Nordin Dahhan vraagt zich bijvoorbeeld af “hoeveel Bilals Amsterdam of een andere grote stad in Nederland [telt]?” en roept op tot daadkrachtige investering “in vroegtijdige herkenning van psychische problemen en behandeling van de honderden Marokkaanse en niet-Marokkaanse kinderen in Slotervaart en vergelijkbare achterstandsbuurtten”. Wordt dit niet gedaan dan “zullen grootschalige incidenten en spanningen de kop blijven opsteken” (VK, 23-10-7: 12). Ook een Telegraaf-lezer maakt zich zorgen over nog meer Bilal B.’s en *voorspelt* nog meer slachtoffers:

“De 22-jarige Bilal B. komt al sinds 1998 voor in de politieregisters. De jongen was 14 jaar toen hij ontspoorde en had meerdere gewelds- en vermogensdelicten op zijn naam staan. Het was bovendien bij de politie bekend dat hij contacten onderhield met de gevreesde Hofstadgroep. Met deze wetenschap zou een gevaarlijke ‘patiënt’ als Bilal B. toch niet de straat op mogen, mét of zónder begeleiding? Hoeveel doden moeten er nog vallen voordat de regering écht bikkkelhard ingrijpt?” (TG, 17-10-7: 6)

Er worden niet alleen nog meer Bilal B.’s *voorspeld*, maar ook nog meer ‘(Marokkaanse) probleemjongeren’. Zo waarschuwen journaliste Fleur Jurgens en oud-hoofdcommissaris Eric Nordholt van de Amsterdamse politie beiden naar aanleiding van de gebeurtenissen in Slotervaart voor de algemene problemen met ‘Marokkaanse jongeren’ en *voorspellen* niet veel goeds voor de toekomst. Waar Jurgens stelt dat “de situatie inmiddels behoorlijk dramatisch” en “vijf voor twaalf!” is (TG, 19-10-7: 5), stelt Nordholt dat hij al in 1992 waarschuwde voor “een maatschappelijke dreiging die uitging van een klasse van nieuwe

kanslozen, waaronder Marokkanen” en “over wat er dreigde te gebeuren” (NO, 18-10-7). Burgemeester Job Cohen stelt het zorgwekkend te vinden “dat er steeds meer nog jongere criminelen bij komen” (TG, 1-11-7: 37) en waarschuwt voor de groeiende “aanwas van jonge wetsovertreders in Amsterdam West” (bijv. ME, 1-11-7: 1). In deze *voorspelling* wordt door verschillende claimsmakers gebruik gemaakt van labels als: ‘potentiële herrieschoppers’ (bijv. VK, 4-12-7: 11), ‘aspirantcriminelen’ (bijv. ME, 1-11-7: 1), ‘jonge bewonderaars en meelopers’ (VK, 27-10-7: 15), ‘een groep die dreigt af te glijden’ (VK, 1-12-7: 2) of op weg is “naar keiharde criminaliteit” (TG, 19-10-7: 37).

5.2.3 *Sensibilisering in Slotervaart: Franse banlieu-rellen, branden en een steekpartij*

“The first sign of sensitization following initial reports was that more notice was taken of any type of rule breaking that looked like hooliganism and, moreover, that these actions were invariably classified as part of the Mods and Rockers phenomenon.” (Cohen: 2002, p. 60)

“Successful moral panics owe their appeal to their ability to find points of resonance with wider anxieties [...] It points to continuities: in space (this sort of thing... it’s not only this) backward in time (part of a trend... building up over the years) a conditional common future (a growing problem... will get worse if nothing done). And for a self-reflexive society, an essential meta-message: This is not just a moral panic.” (Cohen: 2002, p. xxx)

Een eerste koppeling die in de maatschappelijke reacties wordt gelegd, is met grootschalige en langdurige rellen en versterkt het beeld van de gebeurtenissen als meerdaagse ‘rellen’. De koppeling die het meest wordt gelegd, is met rellen in Frankrijk van 2005. Het is de Amsterdamse korpschef Bernard Welten die als eerste verwijst naar mogelijke ‘Parijse toestanden’:

Bernard Welten: “Kijk naar Parijs wat er vorig jaar is gebeurd. Dat als dat tipping-point er is. Als de vlam in de pan slaat. [...] Op het moment dat je denkt van nou gaat het helemaal verkeerd, dan krijg je dat sneeuwbaaleffect, dan gaat het ontstaan, om mensen aan te spreken, ze rustig te houden, aan te pakken op het moment dat dat...”

Jeroen Pauw: “Wat was dat moment? Wat was dat moment dat u dacht nu kunnen het Parijse toestanden worden?”

Bernard Welten: “Ja, dat heb ik bijna elke dag.” (PW, 17-10-7)

Zijn vergelijking met deze Franse rellen wordt vervolgens breed uitgemeten en bediscussieerd in het mediadiscours. Zo vraagt de Volkskrant zich bijvoorbeeld hardop af of dergelijke Franse toestanden zich in Slotervaart zouden kunnen voordoen:

“In de Franse voorsteden werd twee jaar geleden gesproken van een stadsguerrilla. In drie weken tijd gingen ruim 9.000 auto's in vlammen op, rukte de politie 2.921 keer uit en raakten 56 agenten gewond. Kan de situatie in Amsterdam-West net zo uit de hand lopen?” (VK, 19-10-7: 3)

Ook de Franse socioloog Laurent Chambon – die in Nederland woont en werkt – stelt dat de situatie in Slotervaart wel “een beetje te vergelijken” is met de Franse situatie, omdat volgens hem “het verschil tussen armen en rijken groter [is] geworden; een fantastische oorzaak voor rellen. En er zijn etnische spanningen de hele tijd, in het bijzonder door wat politici zeggen. Dat veroorzaakt spanningen”, aldus de socioloog (NO, 18-10-7). Daarnaast wordt ook een vergelijking gemaakt met meerdaagse rellen in de Utrechtse wijk Ondiep van enkele maanden eerder en rellen Den Bosch in 2000 (bijv. VK, 3-11-7: 22-23) en wordt verwezen naar ‘rellen’ in Slotervaart in 1998. Een uitzending van EenVandaag – een dag na de rellen op het August Allebéplein – begint met de lead-in: “Opnieuw rellen in Amsterdam Slotervaart” (1V, 16-10-7) verwijzend naar de rellen van ruim tien jaar eerder. De Volkskrant blikte in een artikel terug op deze eerdere Slotervaart-rellen waar “buurtbewoners – jongeren, maar ook vaders deden mee – de rotonde ingenomen [hadden] en het verkeer [hadden] geblokkeerd. Vanaf dat moment kreeg de buurt het predicaat no go area”, aldus De Volkskrant (VK, 6-11-7: 15).

Enkele autobranden in Amsterdam worden gekoppeld aan ‘de rellen in Slotervaart’, ondanks dat niet duidelijk is of er een verband is met ‘de relschoppers’. Zo wordt een invalidevoertuig dat in brand vliegt in het mediadiscours direct toegerekend aan ‘de relschoppers’, waar de politie echter stelt nog niet te weten of er sprake is van brandstichting of slechts kortsluiting (bijv. TG, 24-10-7: 34). Een ander voertuig dat op de Jacob van Lennepstraat in brand wordt gestoken, blijkt volgens een politiewoordvoerder zijn oorzaak waarschijnlijk te hebben in de relationele sfeer, maar wordt wel genoemd in het spreken over een andere autobrand die ‘waarschijnlijk’ wel tot de ‘rellen’ behoort (ME, 6-11-7: 17). Een auto die in brand vliegt op de Nachtwachtlaan heeft volgens de politie “waarschijnlijk geen verband met de andere incidenten” en “was aan de andere kant van de A10”, maar wordt desondanks in verschillende mediaberichten gekoppeld aan de ‘rellen’ (TG, 19-10-7: 37).

Het zijn niet alleen autobranden die aan de ‘rellen’ worden gekoppeld. Ook bij een brand die woedt “in een flatgebouw recht tegenover het politiebureau waar afgelopen zondag een 22-jarige Marokkaanse man door de politie werd doodgeschoten” wordt een mogelijk verband met de ‘rellen’ expliciet niet uitgesloten: “De bewoners werden geëvacueerd. Of de brand te maken heeft met de onrust in de wijk, was vannacht nog niet duidelijk” (TG, 19-10-7: 1). Daarnaast wordt ook bericht over “meer dan dertig auto's [die zijn] vernield” in een “in pandige parkeergarage in Amsterdam-West”. [...] “De daders maakten radio's en andere waardevolle spullen buit”. Ondanks dat de politie tegensprekt “dat de vernielingen te maken hebben met de autobranden in dit deel van de stad”, omdat de daders “nadrukkelijk op zoek [waren] naar buit”, worden deze vernielingen genoemd aan het einde van een artikel over de reeks autobranden (TG, 22-10-7: 3). Eerder zagen we al dat autobranden en een brand in een papiercontainer in de Haagse Schilderswijk en Transvaalkwartier door *sensibilisering* werden gekoppeld aan de “rellende Marokkanen” in Slotervaart (bijv. TG, 23-10-7: 35).

Een heel ander incident waar de gebeurtenissen aan worden gekoppeld is de dodelijke steekpartij van enkele dagen voor de dood van Bilal B. op het Technisch College (TeC) in Slotervaart. Twee scholieren krijgen op donderdag 11 oktober 2007 ruzie waarbij één van hen de ander in de nek doodsteekt; de dader heeft een Turkse migratieachtergrond, het slachtoffer een Marokkaanse. Dit incident wordt in de maatschappelijke reacties veelvuldig gekoppeld aan het Bilal B.-incident en de rellen op maandag 15 oktober, omdat deze beide in dezelfde week hebben plaatsgevonden in hetzelfde stadsdeel. Zo verwelkomt Jeroen Pauw stadsdeelvoorzitter Marcouch als gast in Pauw & Witteman met de woorden: “[...] Ahmed Marcouch. Daar bent u weer. Vorige week zat u ook al bij ons aan tafel” (PW, 15-10-7), verwijzend naar de uitzending die ging over de steekpartij op het TeC. Presentator Tijs van den Brink vraagt de vicepremier over de gebeurtenissen in Slotervaart en somt de gebeurtenissen in Slotervaart op: ”Vorige week een scholier neergestoken. In het weekend een agent, aanvankelijk aangevallen met een mes en daarna de belager, Bilal doodgeschoten. Daarna wat relletjes in de wijk. Wat is het oordeel van het kabinet over wat er allemaal gebeurt?” (1V, 19-10-7). Ook de Metro legt een koppeling tussen de gebeurtenissen:

“Veertienjarige scholier steekt 16-jarige klasgenoot dood na ruzie om pen. Dader Turk, slachtoffer Marokkaan. School in rouw, discussie over wapenpoortjes laat op. Een paar dagen later: Gekke Marokkaan doodgeschoten op politiebureau. Brigadier verdedigde zichzelf. Dan: Marokkaanse jongens gooien ruiten in van politiebureau. Marokkaanse jongens steken auto's in brand.” (ME, 24-10-7: 16)

Een NOVA-uitzending met de lead-in: “Het is de week van de Amsterdamse wijk Slotervaart. Hoe kunnen de raddraaiers worden aangepakt?” laat ook beelden zien van het TeC met daarin een interview met een getuige en met burgemeester Job Cohen over de steekpartij (NO, 19-10-7).

5.2.4 Overdrijving in Gouda: een ‘Marokkaanse’ dader in het ‘Marokkaanse’ Oosterwei en rellen in Gouda

In een aantal berichten wordt expliciet gesproken van een ‘Marokkaanse’ dader van de overval (bijv. TG, 16-9-8: 5; TG, 23-9-8: 6; VK, 27-9-8: 2). Zo vertelt PVV-leider Geert Wilders tijdens de Algemene Beschouwingen in de Tweede Kamer over een e-mail die hij heeft ontvangen van de collega van de beroofde buschauffeur:

“Een buschauffeur uit Gouda mailde mij vorige week donderdag. Hij zei: ‘Meneer Wilders, Marokkanen terroriseren ons. Gisteren werd een collega door een Marokkaan bij zijn eerste ochtendrit met een mes op zijn keel beroofd, terwijl zijn vriendjes buiten met een auto stonden te wachten en er daarna vrolijk vandoor reden, alsof ze naar de bank waren geweest om te pinnen’.” (PW, 23-9-8)

Naast dergelijke expliciete koppelingen van de dader aan de Marokkaanse etniciteit, zijn ook impliciete koppelingen te vinden in de maatschappelijke reacties (bijv. PW, 3-10-8):

“Vervoersmaatschappij Connexxion rijdt niet meer in bepaalde delen van de Goudse wijk Oosterwei. De maatregel blijft in ieder geval tot vrijdag van kracht. Directe aanleiding was woensdag de beroving van een chauffeur die onder bedreiging van een mes zijn wisselgeld moest afgeven. Toen hij weigerde werd hij neergestoken. Het incident past in een reeks van incidenten en bedreigingen door Marokkaanse jongens.” (ME, 15-9-8: 3)

Deze koppeling van de dader aan de Marokkaanse etniciteit is een eerste *verdraaiing* van de feiten, omdat de etniciteit van de dader (nog) niet bekend is. De politie weet in de eerste weken bovendien namelijk nog niets over de identiteit van de dader en doet hier dan ook geen uitspraken over (zie ook Nijpels & Van de Beek, 2012). De vermeende Marokkaanse afkomst van de dader is in deze berichten dan ook slechts gebaseerd op speculatie en roddels.⁷³

Een tweede *verdraaiing* van de feiten is te vinden in claims waarin de overval op de buschauffeur wordt gekoppeld aan de wijk Oosterwei, een wijk waar de helft van de bewoners – ten tijde van de overval – een Marokkaanse migratieachtergrond heeft (in 2008: CBS StatLine, 2013). Hierdoor lijkt het alsof deze overval in deze ‘Marokkanenwijk’ heeft plaatsgevonden en niet in de aangrenzende ‘witte wijk’ Goverwelle – waar de overval daadwerkelijk heeft plaatsgevonden en op dat moment 84% van de bewoners een zogenaamde ‘autochtoon’ is (CBS Statline, 2013); hiermee wordt wederom de koppeling met de Marokkaanse etniciteit gelegd. Deze *verdraaiing* is vooral te vinden in het spreken over het besluit van vervoersbedrijf Connexxion om niet meer door Oosterwei heen te rijden:

“De Goudse wijk Oosterwei moet het voorlopig zonder stadsbus doen. Vervoersmaatschappij Connexxion heeft zaterdag besloten de bussen niet meer door een deel van de wijk te laten rijden omdat de chauffeurs genoeg hebben van de agressie van jongeren. Ze worden bespuugd en bedreigd en de bussen worden beschadigd. Aanleiding voor het besluit is de beroving van een chauffeur, die woensdag onder bedreiging van een mes zijn wisselgeld moest afgeven.” (VK, 15-9-8: 3)

In alle verzamelde en geanalyseerde documenten wordt daarnaast slechts in enkele documenten gemeld dat de overval niet in Oosterwei plaatsvond, waardoor de gewekte suggestie van Oosterwei als plaats delict ook nauwelijks wordt weerlegd. Deze *verdraaiing* wordt bovendien ook *overdreven* in het spreken over een reeks van eerdere incidenten op de desbetreffende buslijn. In dit spreken wordt namelijk telkens de suggestie gewekt dat deze eerdere incidenten vooral plaatsvinden in de wijk Oosterwei – waar de buslijn ook doorheen loopt (bijv. TG, 14-9-8: 1; TG, 15-9-8: 1; VK, 15-9-8: 1 en 3; ME, 15-9-8: 3 en 14; 1V, 15-9-8). Uit onderzoek van de journalisten Nijpels & Van de Beek (2012) blijkt dat slechts drie van de negentien incidenten op de desbetreffende buslijn in Oosterwei plaatsvonden.

⁷³ In een onderzoek dat ik als medewerker van het COT uitvoerde in opdracht van de gemeente Gouda naar polarisatie en radicalisering (COT, 2011), heb ik van verschillende personen (o.a. een medewerker van Connexxion en een beleidsmedewerker van de gemeente Gouda) vernomen dat de dader hoogstwaarschijnlijk geen Marokkaanse migratieachtergrond heeft.

Een derde *verdraaiing* van feiten is dat in enkele berichten de onjuiste suggestie wordt gewekt dat er ‘rellen’ zijn in Oosterwei (bijv. NO, 25-9-8), zoals presentator Paul Witteman doet in een uitzending van Pauw & Witteman:

“We beginnen toch maar met het spoeddebat in de Tweede Kamer vanavond over de Marokkaanse jongeren. Allemaal naar aanleiding van rellen in Gouda. Wat vond u van het debat meneer Kamp?” (PW, 25-09-8)

Dit beeld van ‘rellen’ in Gouda wordt vooral door de Telegraaf versterkt door in de nasleep van het bus-incident constant te spreken over ‘reljeugd’ (bijv. TG, 14-9-8: 1), ‘Marokkaanse reljongeren’ (TG, 19-9-8: 1), ‘Marokkaanse relschoppers’ (TG, 26-9-8: 3) en ‘rel-Marokkanen’ (bijv. TG, 4-10-8: 3) in Oosterwei.

5.2.5 Voorspellingen in Gouda: escalatie van ‘het Marokkanenprobleem’

In deze maatschappelijke reacties worden verder ook *voorspellingen* gedaan van escalatie van ‘het Marokkanenprobleem’ op zowel lokaal als nationaal niveau. Zo *voorspelt* men dat de ‘problemen’ met ‘Marokkaanse’ jongeren niet alleen in de wijk Oosterwei uit de hand lopen (bijv. TG, 19-9-8: 1; VK, 27-9-8: 2), maar in heel de stad Gouda, oftewel een escalatie van wijk- naar stadniveau (bijv. TG, 16-9-8: 5):

Johan Derksen (TV-voetbalanalist): “Ik spreek uit ervaring. Ik heb jaren in Gouda gewoond, ik werk al jaren in Gouda, maar die stad is onleefbaar aan het worden. Gouda wordt geterroriseerd door Marokkaanse jongeren. Ik heb helemaal niks met Geert Wilders, dus ik wil er ook niks mee te maken hebben, maar ik spreek uit ervaring. In Gouda is het enige probleem de Marokkaanse jongeren. Het wordt met de dag erger en het wordt gebagatelliseerd door de burgemeester van Gouda. Die vindt alles een incident.” (PW, 23-9-8) ⁷⁴

Daarnaast *voorspelt* men ook dat de problemen niet alleen escaleren in Oosterwei en Gouda, maar in heel Nederland, oftewel een escalatie van lokaal naar nationaal niveau (bijv. TG, 4-10-8: 3; PW, 28-10-8):

“Tijdens de algemene beschouwingen in de Tweede Kamer leidden de recente schokkende incidenten met opgeschoten Marokkaanse jongeren tot een harde confrontatie tussen links en rechts. Geert Wilders en Mark Rutte zien een lijn in het geweld en het groeiende gebrek aan veiligheid op straat. Zo terroriseren Marokkaanse jongeren in Gouda buschauffeurs en werd ambulancepersoneel in Amsterdam onlangs door Marokkanen met de dood bedreigd. Eerder waren er problemen met allochtonen die homo's in elkaar sloegen en buurten terroriseerden.” (TG, 18-9-8: 1)

⁷⁴ Fragment uit RTL *Voetbal Insite* van 19 september 2008 dat wordt getoond tijdens een uitzending van *Pauw & Witteman*.

Cultureel antropoloog Huug Ooijen waarschuwt – net als een aantal claimmakers in de Slotervaart-casus – ook nog voor een nieuwe lichte ‘Marokkaanse criminelen’ (VK, 16-9-8, p. 12) en PVV-leider Geert Wilders voor een “islamitische intifada” van ‘Marokkaanse probleemjongeren’ (1V, 19-09-8).

5.2.6 Sensibilisering in Gouda: ‘Marokkanenincidenten’

Het ‘Goudse bus-incident’ wordt gekoppeld aan allerlei incidenten waarin ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen. Zo wordt voornamelijk gewezen op de bedreiging van en geweld tegen ambulancepersoneel in Amsterdam; incidenten die ook worden toegeschreven aan ‘Marokkaanse jongeren’ (bijv. TG, 16-9-8: 3; VK, 16-9-8:12; ME, 16-9-8: 2; PW, 17-9-8):

“Net als Wilders vindt ook de premier dat met de aanvallen op ambulancepersoneel in Amsterdam en buschauffeurs in Gouda 'grenzen zijn overschreden'. "Niemand heeft een goed woord over voor de raddraaiers. 'We moeten ze hard aanpakken binnen de mogelijkheden van onze rechtsstaat', aldus Balkenende. 'Van ambulancepersoneel, buschauffeurs en agenten blijf je af.'" (TG, 19-9-8: 1)

Verder wordt deze Gouda-casus nog gekoppeld aan allerlei andere ‘Marokkanen’-incidenten of ‘problemen met Marokkaanse jongeren’ in andere steden, zoals in: Amsterdam (ME, 7-11-8: 10), Nijmegen (VK, 21-10-8: 3), Groningen, Almelo, Deventer, Enschede, Zwolle (TG, 20-9-8: 5), Arnhem (TG, 28-10-8: 1), Culemborg (PW, 25-9-8), Ede (TG, 17-9-8: 12; TG, 26-9-8: 1), Utrecht (ME, 16-9-8: 2), Brussel (VK, 16-9-8: 12) of in andere steden in Nederland zonder deze bij naam te noemen:

Clairy Polak (presentatrice NOVA): “We gaan ‘daarover’ [gebeurtenissen in Gouda, red.] praten met de minister van Binnenlandse Zaken, Guusje ter Horst. Eén van de vier ministers die over dit probleem gaat. U had een bijeenkomst, naar aanleiding van de gebeurtenissen in Gouda. Gouda is al een paar keer genoemd. Dat was die wijk waar buschauffeurs niet meer doorheen wilden rijden, een tijdje lang. Betekent dat dat de problemen in Gouda als het ware exemplarisch zijn voor de problemen van de meeste van die gemeenten die vandaag aan tafel zaten?”

Guusje ter Horst (minister van Binnenlandse Zaken): “Nou exemplarisch weet ik niet, in het debat met de Kamer kwam Gouda naar voren, dus daarom is er toen over Gouda gesproken. Maar er waren vanmiddag burgemeesters van tien gemeenten aanwezig en je kunt wel parallellen trekken tussen Gouda en de andere gemeenten.” (NO, 22-10-8)

5.2.7 *Overdrijving in Culemborg: reeks geweldsincidenten of ‘etnische rellen’?*

Waar in de jaren zestig in Engeland de gebruikelijke *Bank Holiday*-onrust wordt geconstrueerd tot rellen tussen *Mods* en *Rockers* (Cohen, 1972; 1987; 2002), wordt in deze maatschappelijke reacties de gebruikelijke nieuwjaaronrust en de bovengenoemde geweldsincidenten geconstrueerd tot rellen tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’. Dit gebeurt in de maatschappelijke reacties vooral door het gebruik van *labels en metaforen* waarmee deze reeks geweldsincidenten wederom worden geconstrueerd tot meerdaagse – ditmaal – ‘etnische rellen’ (bijv. 1V, 4-1-10; NO, 5-1-10; TG, 6-1-10: 3; VK, 9-1-10: 3; ME, 18-1-10: 4) of – meer in de Amerikaanse traditie – tot ‘rassenrellen’ (TG, 5-1-10: 1 en 5; TG, 6-1-10: 3). Daarnaast wordt ook gebruik gemaakt van vuurmetaforen. Zo wordt veel gesproken van een ‘brand’, ‘veenbrand’ en/of “vuur tussen beide bevolkingsgroepen in de Gelderse plaats [die] al jaren zo nu en dan oplaait en dan weer gaat liggen” (bijv. TG, 5-1-10: 1; TG, 11-1-10: 6; VK, 8-1-10: 11). Verder spreekt EenVandaag-verslaggever Henk van der Aa bijvoorbeeld van ‘een lont in een kruitvat’ dat eruit gehaald moet worden (1V, 4-1-10), stelt de voorzitter van een Culemborgse voetbalvereniging dat “de vlam in de pan [is] geslagen” (TG, 5-1-10: 5) en zegt een ‘Molukse’ bewoner na anderhalve week in het nieuwe jaar dat de “vlam zo weer in de pan kan slaan” (TG, 11-1-10: 6).

Naast vuurmetaforen gebruikt men ook oorlogsmetaforen. De Telegraaf kopt: “Wijk in staat van oorlog” (TG, 5-1-10: 5), “Veldslag Marokkanen en Molukkers” (TG, 2-1-10: 3) en “Marokkanen en Molukkers uit hele land klaar voor veldslag” (TG, 5-1-10: 5). Een bewoner stelt dat het “net oorlog” is in Terweijde (PW, 5-1-10) en een columnist verzint de bijnaam ‘Belfast aan de Lek’ voor Culemborg vanwege de betonblokken die twee bevolkingsgroepen van elkaar zouden scheiden (TG, 6-1-10: 5). De Volkskrant citeert de Belgische krant De Morgen die spreekt van een ‘oorlogssituatie’ (VK, 9-1-10: 29) en Volkskrant-columnist Bert Wagendorp spreekt van “de veldslag van Culemborg” (VK, 2-1-10: 3). Ook wordt gebruik gemaakt van vrede als antoniem van oorlog. Zo spreekt men over het weer “in vrede en veiligheid met elkaar” kunnen leven en “meer vrede” in de buurt (PW, 5-1-10) en worden gesprekken tussen ‘Marokkaanse’ en ‘Molukse’ vertegenwoordigers – die ‘pacificatie’ willen toepassen (PW, 5-1-10) – ‘vredesbesprekingen’ en ‘vredesdelegaties’ genoemd (1V, 6-1-10).

Een tweede *overdrijving* is wederom te vinden in de uiteenlopende genoemde aantallen deelnemers (25-200). Farid Azarkan – voorzitter van het Samenwerkingsverband Marokkaanse Nederlanders en bewoner van Culemborg – stelt dat het slechts gaat over 25 jongeren die tegenover elkaar staan, op een totaal van “2000 Marokkaanse Nederlanders en 700 Molukse Nederlanders in Culemborg” (NO, 5-1-10). Karim El Bardiai, de Marokkaanse bewoner en initiatiefnemer van de ‘verzoeningsmars’, zegt dat ‘men’ aangeeft dat het om veertig jongeren gaat (PW, 5-1-10). EenVandaag-verslaggever Henk van der Aa en De Metro gaan een stap verder en spreken beiden over “ongeveer vijftig Molukkers en vijftig Marokkanen” (1V, 4-1-10; ME, 5-1-10: 3). Burgemeester Roland van Schelven is één van de eersten die dit aantal van honderd verdubbeld wanneer hij “schat dat er zo’n tweehonderd jongeren bij betrokken zijn – honderd van beide kanten” (VK, 5-1-10: 1).

Het overdreven beeld van continu aanhoudende en meerdaagse rellen wordt tot slot voor een belangrijk deel gevoed door de bekrachtigde noodverordening. Het grootste gedeelte van de maatschappelijke reacties in het mediadiscours bestaat namelijk uit het constante spreken en berichten over deze noodverordening, de inzet van politie en ME, de arrestaties die hieruit voortvloeien en de gevolgen van de noodverordening voor bewoners. Uit het spreken over de arrestaties wordt verder een *self-fulfilling prophecy* van meerdaagse rellen duidelijk. Ondanks dat na de aanval op de Diepenbrockstraat op 3 januari er volgens de politie geen ernstige incidenten meer in de wijk voorgekomen en de rust is teruggekeerd, blijft het aantal arrestaties in de drie weken na de jaarwisseling door de noodverordening juist sterk oplopen (TG, 15-1-10: 7; ME, 19-1-10: 3). Verreweg de meeste arrestaties – 38 van de 47 – zijn dan ook in de weken na 3 januari en vanwege overtreding van de noodverordening; in de meeste gevallen gaat het dan om het niet kunnen tonen van een identiteitsbewijs. De overige negen personen zijn aangehouden “in verband met het rechercheonderzoek naar de geweldpleging”, oftewel de eerdergenoemde geweldsincidenten in de eerste drie dagen van het nieuwe jaar (ME, 19-1-10: 3). De politie doet tot slot ook geen mededelingen over de etniciteit van de slachtoffers of daders, waardoor het bovendien ook niet bekend is of de arrestanten überhaupt ‘Marokkanen’ en/of ‘Molukkers’ zijn (VK, 16-1-10: onbekend).

5.2.8 Voorspelling in Culemborg: herhaling, escalatie en de komst van ‘hulptroepen’

In het mediadiscours worden tegelijkertijd twee soorten *voorspellingen* gedaan: herhaling of escalatie van de rellen en de komst van mensen van buiten Culemborg die zich met de ‘rellen’ willen bemoeien. EenVandaag-journalist Henk van der Aa stelt bijvoorbeeld een dag na de aanval op de Diepenbrockstraat van 3 januari dat het “nu heel erg rustig [is]”, maar dat “de bewoners van de wijk Terweijde hun hart vast[houden] voor de nacht die gaat komen” (1V, 4-1-10). De politie en de burgemeester moeten volgens van der Aa er nu voor “zorgen dat dit niet verder escaleert.” Als EenVandaag-presentator Wouter Kurpershoek vraagt om hoeveel ‘relschoppers’ het gaat, antwoordt van der Aa dat het om ongeveer ‘100 man’ gaat, waarvan er ongeveer 14 zijn opgepakt: “Er lopen dus nog wel tientallen rond die van alles hebben gedaan dit weekend” (1V, 4-1-10) en dus nog van alles zouden kunnen doen. Ook de Telegraaf waarschuwt bijvoorbeeld voor een herhaling van de gebeurtenissen: “Eerdere situaties in de wijk leren dat de rust uiteindelijk weer terugkeert, maar de spanning blijft sluimeren; er hoeft maar iets te gebeuren, of Terweijde is in staat van oorlog” (TG, 5-1-10: 5).

Ook als het na 3 januari in de wijk lange tijd rustig blijft en er zich geen incidenten meer voordoen, blijven de *voorspellingen* komen. Zo stelt de Volkskrant op 6 januari dat het rustig is in de wijk, maar voegt daar de vraag aan toe of het ook rustig blijft “als de politie straks weg is” (VK, 6-1-10: 3). De Telegraaf kopt: “Spanning in Culemborg duurt voort” en onderbouwt dit met de constatering dat de “bewoners van Terweijde nog steeds [vrezin] dat het conflict zal escaleren” (TG, 11-1-10: 6). Ook de Volkskrant *voorspelt* herhaling als het meldt ‘dat het weer broeit in de wijk, zoals vorige week tijdens een gemeenteraadsvergadering bleek’. Wat er tijdens deze vergadering precies is gebeleden, wordt echter niet geëxpliciteerd (VK, 25-2-10: 3). Eind januari, precies een dag nadat de noodverordening is opgeheven, kopt de Metro: “Spanning houdt aan” en onderbouwt

dit met een interview met Shoëla Coenmans die aangeeft – naar aanleiding van de geweldsincidenten – nog bang te zijn om naar buiten te gaan (ME, 26-1-10: 5).

Verder wordt ook *voorspeld* dat mensen van buiten Culemborg op de stad af zullen komen. Wanneer in NOVA wordt gesproken over de inzet van tien ‘Molukkers’ ter beveiliging van de ‘eigen’ Diepenbroekstraat, spreekt Dick Corporaal de hoop uit “dat het in ieder geval Molukkers uit Culemborg zijn en niet van elders”. Presentatrice Clair Polak vraagt Corporaal hierop of hij hiermee ‘suggereert’ dat hij ‘aanwijzingen’ heeft “dat de Molukkers mensen van buitenaf, mensen van buiten Culemborg, te hulp hebben geroepen”, waarop Corporaal antwoordt dat hij die niet heeft, maar wel het ervaringsfeit dat het in Helden en Venray ook is gebeurd: “En daar moet je dus altijd op bedacht zijn in dit soort situaties” (NO, 4-1-10). De Telegraaf kopt een dag later: “Marokkanen en Molukkers uit hele land klaar voor veldslag” en claimt ook dat “Marokkanen en Molukkers uit andere delen van het land hebben aangegeven naar de wijk Terweijde te komen om hun eigen groep bij te staan en klaar te staan voor een eventuele veldslag.” Ook wordt bericht over “groepen van andere signatuur” die “elkaar op internet op een hooliganachtige manier uit[dagen] tot een confrontatie.” Welk signatuur deze groepen precies dragen wordt niet toegelicht. Daarnaast citeert men ook burgemeester Roland van Schelven die ‘de komst van reischoppers vreest’ en hen waarschuwt met de woorden: “Blijf weg uit Terweijde!” De politie is ook “alert op probleemgroepen van buiten Culemborg” (TG, 5-1-10: 1). Ook de Volkskrant *voorspelt* de komst van hulptroepen van buiten Culemborg en schrijft dat sommige ‘Molukkers’ in Culemborg suggereren “dat de Hells Angels klaar staan om in te grijpen; voorman Unepetty van het Amsterdamse chapter is immers Molukker” (VK, 6-1-10: 3). In een artikel met de kop: “Angst voor escalatie, ‘er zit een etnische kant aan’ beschrijft de krant dat de angst bestaat “dat de strijdende partijen versterking krijgen van aanverwanten elders uit Nederland.” In hetzelfde artikel waarschuwt Rob Witte van FORUM voor escalatie langs etnische lijnen:

“Wat gebeurt er als de Molukkers in Assen gaan denken: misschien hebben mijn broers wel hulp nodig. En de Marokkanen van Kanaleneiland in Utrecht zin hebben in een potje knokken. En autochtone flinkerds via websites gaan roepen dat ze die Marokkanen een lesje willen leren”. (VK, 6-1-10: 3)

5.2.9 *Sensibilisering in Culemborg: ‘etnische conflicten’ en ‘Marokkanen-incidenten’*

De gebeurtenissen in Culemborg worden ten eerste gekoppeld aan ‘eerdere onrust’ tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’, waarmee de constructie van ‘etnische’ rellen wordt gefundeerd. Deze claims blijven in sommige gevallen vaag, omdat men deze niet onderbouwt of specificceert en niet duidelijk wordt of etnische achtergrond daadwerkelijk een rol speelde in de eerdere onrust. Men spreekt dan vaag van ‘eerdere’, ‘maandenlange’ en/of jarenlange onrust, conflicten of problemen. Zo spreekt men in de Telegraaf bijvoorbeeld van “de al lang sluimerende onrust tussen Marokkaanse en Molukse jongeren in de wijk Terweijde in Culemborg” (TG, 2-1-10: 3) en kopt De Metro in een artikel ‘Opnieuw onrustig in Culemborg’, maar specificeren ze deze ‘eerdere onrust’ niet (ME, 4-1-10: 2). De Volkskrant bericht dat het ‘sinds oud en nieuw weer mis is tussen Molukkers en Marokkanen in Culemborg’ (VK, 5-1-10: 3) en dat “conflicten tussen

Marokkaanse en Molukse jongeren in januari opnieuw opblaaiden” (VK, 6-3-10: 2). Ook hier worden de termen ‘weer’ en ‘opnieuw’ niet toegelicht. In sommige gevallen worden de gebeurtenissen gekoppeld aan specifieke conflicten tussen mensen en groepen mensen uit het verleden, zoals: “een conflict tussen twee personen in 2003, dat als een sneeuwbal is gaan rollen en steeds groter is geworden” (VK, 9-1-10: 3), een kermis die in 2004 is “weggepest door een groep Marokkaanse jongeren”, een aanvaring tussen Omar Moussaoui – Marokkaanse migratieachtergrond – en “een Molukse veertiger uit de Diepenbroekstraat” (bijv. VK, 9-1-10: 29) en een uit de hand gelopen ‘shoarmaruzie’ in september 2009 wat leidde tot ‘schermutselingen tussen groepen Marokkanen en Molukkers’ (bijv. VK, 2-1-10: 3; NO, 7-1-10).

Ten tweede worden incidenten waarbij etniciteit een (veronderstelde) rol speelt, gekoppeld aan Culemborg, waarmee de etnische component wederom wordt benadrukt. Zo worden de gebeurtenissen bijvoorbeeld gekoppeld aan: een brandstichting van een ‘Marokkaanse’ moskee in Helden na ruzies tussen ‘allochtone’ en ‘autochtone’ jongeren in 2004 en aan ‘rellen’ in Venray na ruzies tussen ‘Turken’ en ‘Lonsdale-jongeren’ ook in 2004 (bijv. NOVA, 4-1-10) en veel verder terug aan de zogenaamde ‘Marokkaanse en Molukse Twisten’ in Tiel in 1995 (VK, 6-1-10: 3). In een aantal documenten worden de gebeurtenissen ook gekoppeld aan gebeurtenissen waarbij ‘Marokkanen’ een rol hebben gespeeld in steden als Gouda (bijv. ME, 18-1-10: 4), Zaltbommel (TG, 30-1-10: 2), Den Haag (TG, 13-2-10: 3) en Bergen op Zoom (TG, 14-1-10, p. 6). In sommige gevallen noemt men slechts de naam van de stad dat symbool is gaan staan voor een ‘Marokkanenincident’ of de ‘Marokkanenproblematiek’ in het algemeen. Zo stelt de Telegraaf bijvoorbeeld de vraag aan Jozias van Aartsen, de burgemeester van Den Haag, hoe hij aankijkt “tegen de rellen met Marokkaanse jongeren in steden als Gouda, Culemborg en Zaltbommel” (TG, 13-2-10: 3), zonder dat deze ‘rellen’ ergens in het gesprek worden toegelicht. Een Telegraaf-lezer uit Huissen vraagt zich in een lezersinzending af “in wat voor land we eigenlijk leven” als niets wordt gedaan aan toestanden als een ‘Marokkaanse familie’ die in Bergen op Zoom “een ziekenhuis op stelten zet”, een imam van een Tilburgse moskee die “de buurt terroriseert met zijn geloof” en de problemen met ‘Marokkaanse jongeren’ in Gouda en Culemborg, terwijl Geert Wilders, een “politicus die die toestanden ook niet wil”, op hetzelfde moment voor de rechter moet verschijnen (TG, 14-1-10: 6). Ook hier worden Gouda en Culemborg genoemd, maar niet toegelicht, omdat de symboliek voor zichzelf lijkt te spreken.

5.2.10 Deelconclusie: Is er sprake van overdrijving en verdraaiing, voorspelling en sensibilisering?

Op basis van het mediadiscours kan worden gesteld dat er in alle drie de maatschappelijke reacties sprake is van *overdrijving en verdraaiing, voorspellingen en sensibilisering*. In de Slotervaartcasus worden de nachtelijke autobranden geconstrueerd tot aanhoudende meerdaagse rellen, waar in de Culemborg-casus de gebruikelijke nieuwjaarsonrust, enkele geweldsincidenten en de noodverordening middels *overdreven* labels en metaforen worden geconstrueerd tot dagenlange ‘etnische’ rellen. In beide casussen wordt daarnaast ook het aantal betrokken personen *overdreven*. Waar in Slotervaart de focus wordt verlegd van twintig naar 1500 Marokkaanse jongeren, wordt de focus in Culemborg van 25 jongeren uitgebreid naar twee honderd jongeren. In de Gouda-casus is sprake van *verdraaiing* van

de feiten als men spreekt over ‘rellen’ die er nooit zijn geweest en men ongefundeerd claimt dat de dader van het bus-incident van Marokkaanse afkomst is en de overval plaatsvond in de wijk Oosterwei, een wijk waar relatief veel Marokkaanse Nederlanders wonen.

Daarnaast zijn in alle drie de maatschappelijke reacties *voorspellingen* te vinden. In zowel de Slotervaart- als de Culemborg-casus worden nóg meer rellen *voorspeld* of een escalatie van de bestaande rellen – o.a. het overslaan naar andere plaatsen, waarbij in de Culemborg-casus aanvullend wordt *voorspeld* dat ‘Marokkanen’ en Molukkers uit heel Nederland op ‘de rellen’ af zullen komen om zich te mengen in het ‘etnische conflict’. In een tweede verzameling gevonden *voorspellingen* wordt in de Slotervaart- en Gouda-casussen gewaarschuwd voor nog meer ‘Marokkaanse probleemjongeren’ of potentiële ‘Marokkaanse probleemjongeren’ die niet alleen rondlopen in Slotervaart of Amsterdam en Oosterwei of Gouda, maar in heel Nederland en dat deze ‘Marokkanenproblematiek’ alleen maar zal escaleren. Verder worden in het mediadiscours in alle drie de casussen ook allerlei koppelingen gelegd tussen de *key events* en allerlei andere incidenten, sociale problemen en angsten. Zo worden er in de Slotervaart-casus koppelingen gelegd met grootschalige Franse banlieue-rellen in 2005 en een dodelijke steekpartij op het Technisch College (TeC) in Slotervaart eerder die week en worden de Gouda- en Culemborg-gebeurtenissen gekoppeld aan allerlei incidenten in andere steden in Nederland waarin Marokkaanse Nederlanders op enigerlei wijze een negatieve rol in spelen of in de Culemborg-casus aan eerdere etnische conflicten in Nederland.

5.3 Oriëntatie: nieuwe episodes van ‘het Marokkanen-probleem’

“Oriëntation: the emotional and intellectual standpoint from which the deviance is evaluated.” (Oriëntatie volgens Cohen: 2002, p. 37)

5.3.1 Slotervaart: een psychisch gestoorde dader en ‘rellen in een “Marokkaanse” probleemwijk’

Bij de *oriëntatie* op de gebeurtenis gaat het om de vraag hoe men in het collectieve betekenisgevingsproces de balans probeert op te maken en de ontstane ambiguïteit tracht te reduceren door de gebeurtenis en de morele dreiging te interpreteren en te begrijpen. In de Slotervaart-casus zijn twee *oriëntaties* te onderscheiden: “Bilal B is psychisch gestoord (12 documenten) en ‘de rellen als nieuwe episode van het Marokkanen-probleem’ (150 documenten).

Een deel van het mediadiscours richt zich specifiek op het Bilal B.-incident (vb: VK, 15-10-7: 1; ME, 15-10-7: 1; TG, 16-10-7: 1). Hierin wordt een reconstructie gegeven van de steek- en schietpartij op het politiebureau op het August Allebéplein in Slotervaart en komt het beeld van Bilal B. als ‘psychisch gestoorde dader’ met ‘terreurbanen’ naar voren. In een deel van de documenten wordt de gebeurtenis geframed vanuit de psychiatrie en wordt de psychische gesteldheid van Bilal B. besproken, zijn psychiatrische

problematiek, de rol van de psychiatrie in zijn behandeling, maatregelen die binnen de psychiatrie genomen dienen te worden ter voorkoming van herhaling van het incident en de standpunten van de belangenvereniging voor psychiatrische patiënten en de belangenvereniging van familieleden van schizofrene en psychiatrische patiënten.

De *oriëntatie* die echter dominanter is in het mediadiscours, is die waarin de meerdaagse ‘rellen’ worden besproken en waarin de Slotervaart-casus wordt gezien als ‘een nieuwe episode van het Marokkanenprobleem’. In deze verzameling documenten worden allerlei ‘Marokkanen’ geïnterviewd over de ‘Marokkanenproblematiek’ in de wijk. Van ‘probleemjongeren’ tot succesvolle jongeren en van buurtmoeders tot buurtvaders worden geïnterviewd, maar ook ‘experts’ op het gebied van deze ‘Marokkanenproblematiek’, zoals journaliste Fleur Jurgens, cultureel-antropoloog Hans Werdmölder, criminologen Frank van Gemert en Jan Dirk de Jong, psychiater Jean-Paul Selten en andere “ingewijden in de Marokkanenproblematiek” (VK, 19-10-07, p. 3). Daarnaast worden ook binnen dit frame allerlei *verklaringen* (zie §5.5) en *maatregelen* voor ‘de Marokkanenproblemen’ genoemd (zie §5.6) en verlegt de discussie zich van het lokale Slotervaart-niveau naar het nationale niveau. Ten slotte spreekt men ook over een te softe aanpak van de ‘Marokkanenproblematiek’ en wordt gesproken over de politieke correctheid ten aanzien van ‘Marokkanen’, de ‘veel te softe aanpak’ en de vertroeteling van deze bevolkingsgroep sinds de jaren zestig en het bagatelliseren en/of ontkennen van de problemen van deze groep (zie §5.7). De vraag die hier rijst, is of deze incidenten zonder het bestaan van de notie van ‘het Marokkanenprobleem’ – door *sensibilisering* in het verleden – ‘slechts’ gezien zouden worden als de dood van een verwarde man en onrust in de wijk vanwege de dood van een buurtbewoner (Cohen, 2002, p. 61).

5.3.2 Gouda: Een ‘Marokkanenprobleem’ of algemene ‘agressie tegen medewerkers met een publieke taak’?

De overheersende *oriëntatie* in het spreken over deze Goudse gebeurtenissen is – net als in de Slotervaart-casus – dat er sprake is van een nieuwe episode van ‘het Marokkanenprobleem’ (116 documenten). Er is enerzijds een focus op de sociale problematiek in specifiek de Goudse wijk Oosterwei en anderzijds op ‘het Marokkanenprobleem’ in heel Nederland (§5.2). Er worden ook hier negatieve beelden geschetst van ‘Marokkaanse jongeren’ en er worden soortgelijke *verklaringen* voor hun negatieve gedragingen genoemd als in de Slotervaart-casus (§5.4). Allerlei politici opperen vervolgens allerlei *maatregelen* om dit probleem ‘eindelijk’ eens op te lossen (§5.6). Ook hier spreekt men over de negatieve gevolgen van jarenlange ontkenning en bagatellisering van de problemen en een te softe aanpak van ‘Marokkaanse’ probleemjongeren (§5.7).

Naast ‘het Marokkanenprobleem’ als vertrekpunt voor de interpretatie van het probleem, wordt in een deel van het mediadiscours ook de veiligheid van medewerkers met een publieke taak als *oriëntatie* op de gebeurtenis genomen (22 documenten). Hierin worden ten eerste allerlei incidenten in het openbaar vervoer in heel Nederland gekoppeld aan het Goudse bus-incident en de overlast op de desbetreffende buslijn (bijv. VK, 15-9-8: 3; 1V, 15-9-8: 7; ME, 22-9-8: 1). Daarnaast worden dit bus-incident en de overlast- en geweldsincidenten in het openbaar vervoer gekoppeld aan incidenten van geweld tegen ambulancepersoneel en de maatschappelijke discussies over de veiligheid van mensen

met een publieke taak in het algemeen (bijv. TG, 16-9-8: 3; 1V, 19-9-8; VK, 27-9-8: 9). Echter wordt ook binnen dit frame een aantal keren expliciet en specifiek gewezen op het aandeel van ‘Marokkaanse’ jongeren in deze onveiligheid.

5.3.3 Culemborg: ‘Gebruikelijke nieuwjaarsonrust’ of ‘rellen tussen Marokkanen en Molukkers’?

In het spreken over de gebeurtenissen in Culemborg zijn vier *oriëntaties* te onderscheiden: ‘het is een Marokkanenprobleem’ (12 documenten), ‘het is de gebruikelijke jaarwisselingsonrust’ (7 documenten), ‘het zijn rellen’ (14 documenten) en het is (g)een etnisch conflict’ (46 documenten). De eerstgenoemde *oriëntatie* is ook hier weer het zien van de gebeurtenissen als een typisch onderdeel van ‘het Marokkanenprobleem’ (zie §5.2 t/m §5.6). Wanneer het mediadiscours over de gebeurtenissen in Culemborg na de jaarwisseling op zaterdag 2 januari op gang komen, worden de gebeurtenissen van nieuwjaarsnacht echter nog besproken als de ‘gebruikelijke’ onrust tijdens oud en nieuw. In het mediadiscours wordt zoals ieder jaar de balans opgemaakt van weer een nachtje Oud en Nieuw, waarbij men opsomt waar de grootste onrust zich dit jaar weer heeft voorgedaan in Nederland. In enkele documenten wordt het dan ook genoemd in een opsomming van allerlei incidenten tijdens oud en nieuw en in andere wordt het uitgelicht als een bijzonder oud en nieuw-incident (bijv. VK, 2-1-10: 3; ME, 4-1-10: 2). De Telegraaf wijdt er een wel een apart artikel aan en beschrijft de gebeurtenissen als de “onrust tussen Marokkaanse en Molukse jongeren” die tijdens Oud en Nieuw ‘weer’ is opgelaaide (bijv. TG, 2-1-10: 3).

De *oriëntatie* van een aantal documenten is de uitgebroken ‘rellen’ in Culemborg. Men bericht en spreekt over de incidenten en de gevolgen van de noodverordening, zoals: de grote ME- en politie-inzet, het samenscholingsverbod, de wegblokkades, het fouilleren en de arrestaties. We lezen over en zien beelden van de afgezette wijk, bezorgde bewoners en strategisch opgestelde ME-busjes (bijv. TG, 6-1-10: 3; VK, 9-1-10: 1). Hierbinnen worden zowel de ‘Marokkanen’ als de ‘Molukkers’ veelvuldig en herhaaldelijk aangewezen als de relschoppers.

Een vierde *oriëntatie* betreft de etnische dimensie van de gebeurtenissen. In deze verzameling documenten wordt enerzijds gesproken over een etnisch conflict tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’ (bijv. VK, 4-1-10, p.1; NO, 4-1-10; ME, 5-1-10: 3), zoals goed blijkt uit de krantenkoppen van de drie onderzochte dagbladen: “Marokkaans-Molukse Twist riskant” (VK, 6-1-10: 3), “Culemborg bindt de strijd aan met rivaliserende groepen Molukkers en Marokkanen” (ME, 5-1-10: 1), “Rassenrellen” (TG, 5-1-10: 1) en “Wijk in staat van oorlog. Komt het ooit nog goed tussen Marokkanen en Molukkers in Culemborg?” (TG, 5-1-10: 3). Dit spreken wordt ondersteund door verwijzingen naar de komst van ‘Molukkers’ in de wijk begin jaren zestig, de Molukse treinkaping en de impact op de Molukse gemeenschap en over de aankomst van de eerste Marokkaanse ‘gastarbeiders’ in de wijk. In het maatschappelijke discours mengen zich ook allerlei ‘etniciteitsexperts’ die een etnisch component suggereren, zoals Dick Corporaal, de voorzitter van het Interactieteam ‘Interetnische’ Spanningen, Jeugd en Veiligheid en enkele experts van het ‘Praktijktteam overlastgevende Marokkaans-Nederlandse jongeren’ van het ministerie van Binnenlandse Zaken, bestaande uit

medewerkers van ministeries, het Landelijk Expertisecentrum ‘Diversiteit’ van de politie en FORUM, een instituut voor ‘multiculturele’ vraagstukken. Tot slot versterken de zogenaamde ‘verzoeningsgesprekken’ tussen de leden van de ‘Marokkaanse’ en ‘Molukse’ gemeenschap de suggestie van een etnisch component (bijv. NO, 7-1-10; 1V, 6-1-10; TG, 11-1-10: 6).

Anderzijds wordt juist weersproken – door allerlei verschillende claimsmakers – dat de twee bevolkingsgroepen met elkaar in conflict zijn en wijst men op een conflict tussen groepen ruziënde jongeren die toevallig langs etnische lijnen zijn gevormd. (bijv. VK, 5-1-10: 1; ME, 6-1-10, p. 2; NO, 7-1-10; bijv.):

“We voetballen in dezelfde verenigingen, we sporten in dezelfde verenigingen, kinderen zitten bij elkaar op school. We zien mekaar dagelijks. Ze werken in dezelfde bedrijven. Marokkanen en Molukkers met elkaar.” (PW, 5-1-10)

“In de kern gaat het om rotzakken, toevallig van Molukse afkomst, die vechten met andere rotzakken, toevallig van Marokkaanse afkomst.” (VK, 9-1-10: onbekend)

Culemborgers van alle afkomsten lopen daarnaast ook een ‘verzoeningstocht’ door de stad om hun eensgezindheid te tonen en te laten zien dat etniciteit geen rol speelt (bijv. ME, 8-1-10: 3).

Het proces van *etnisering* – ‘Marokkanen versus Molukkers’ – en *de-etnisering* – twee groepen toevallig gevormd langs etnische lijnen – vinden tegelijkertijd plaats in dezelfde maatschappelijke reacties. De *oriëntatie* dat het om een ‘etnisch conflict’ gaat (39 documenten), is echter dominanter aanwezig in het mediadiscours in vergelijking tot het vertrekpunt dat etniciteit geen rol speelt in de gebeurtenissen (7 documenten). De *de-etniserende oriëntatie* is echter veelal (in 6 van de 7 documenten) als tegenspraak te vinden in documenten waarin ook de *etniserende oriëntatie* aanwezig is (bijv. VK, 5-1-10: 1). Dat het proces van *etnisering* in de maatschappelijke reacties dominanter is, blijkt ook uit het feit dat in slechts tien van het totaal aantal onderzochte documenten (71) de ‘Marokkaanse’ en ‘Molukse’ etniciteit helemaal niet wordt genoemd. Deze tien betreffen dan ook vooral de eerste berichtgeving waarin de *oriëntatie* nog de gebruikelijke nieuwjaaronrust is. Dat het etniseringsproces het sterkst zijn stempel op de gebeurtenis heeft gedrukt, blijkt bovendien ook uit de manier waarop de gebeurtenis in het collectieve geheugen is opgeslagen. Uit het spreken over de gebeurtenissen in de drie onderzochte dagbladen in de willekeurig gekozen periode tussen 1 januari 2011 en 1 januari 2015 blijkt dat vijf jaar later in alle relevante documenten nog en alleen nadrukkelijk naar de gebeurtenis wordt verwezen als een conflict tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’ (bijv. VK, 3-1-11: 6; VK, 14-05-11: 11; TG, 22-12-11: 2; VK, 25-6-12: 10; VK, 9-1-14: 5; TG, 5-4-14: 5).

5.3.4 Deelconclusie: Is de oriëntatie op ‘Marokkanen’ gericht?

Uit de analyse van de *oriëntaties* van de verzamelde documenten uit het mediadiscours blijkt dat deze zich grotendeels richten op ‘Marokkanen’. Zowel in de Slotervaart- als in

de Gouda-casus ziet men de gebeurtenissen vooral als nieuwe episodes van ‘het Marokkanenprobleem’ en veel minder als andere sociale problemen, zoals respectievelijk een psychiatrisch probleem of als problemen met de veiligheid van medewerkers met een publieke taak. In de Culemborg-casus is ‘het Marokkanenprobleem’ als *oriëntatie* minder aanwezig, maar ziet men de gebeurtenissen wel grotendeels als een etnisch conflict tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’, waarin – zoals we in §5.4 zullen zien – de negatieve focus echter meer gericht is op de ‘Marokkanen’. De vraag die hier gesteld kan worden, is of deze incidenten zonder het bestaan van de notie van ‘het Marokkanenprobleem’ – oftewel zonder de *sensibilisering*, slechts gezien zouden worden als geweld tegen medewerkers met een publieke taak, een reeks autobranden, een alledaagse overval of gebruikelijke nieuwjaaronrust met een reeks geweldsincidenten tussen verschillende individuen (Cohen, 2002, p. 61). Een vraag die wellicht op basis van de volgende paragrafen bevestigend kan worden beantwoord.

5.4 Symbolisering: ‘de Marokkaan’ als *folk devil*

“There appear to be three processes in such symbolization: a word (Mod) becomes symbolic of a certain status (delinquent or deviant); objects (hairstyles, clothing) symbolize the word; the objects themselves become symbolic of the status (and the emotions attached to the status).” (Cohen: 2002, p. 27-30)

5.4.1 Slotervaart: de constructie van typische Marokkaanse folk devils

De *symbolisering* van ‘de Marokkaan’ als *folk devil* in de Slotervaart-casus is driedelig: (1) de *symbolisering* van Bilal B. als typische Marokkaanse *folk devil*, (2) de *symbolisering* van de jongeren in Slotervaart als typische Marokkaanse *folk devils* en (3) de *symbolisering* van alle Marokkaans-Nederlandse jongeren als *folk devils*.⁷⁵ Daarnaast vindt ook een *symbolisering* van de wijk Slotervaart plaats als ‘epicentrum’ van het zogenaamde ‘Marokkanenprobleem’. Dit laatste proces wordt hier – de Slotervaart-casus – niet uitgewerkt vanwege een overlap met de Gouda- en Culemborg-casussen (zie §5.4.2). De *symbolisering* van een wijk of stad als typisch podium van ‘het Marokkanenprobleem’ wordt uitgelicht in de Gouda-casus (§5.3.2).

5.4.2 Bilal B. als typische Marokkaanse folk devil

In de *Mods* en *Rockers*-paniek werd bij gebeurtenissen waarin *Mods* of *Rockers* betrokken waren ook telkens expliciet gesproken van *Mods* en/of *Rockers* ongeacht of hun jeugds subcultuur een rol speelde in de gebeurtenis of niet (Cohen, 2002, p. 29). In de maatschappelijke reacties op de gebeurtenissen in Slotervaart zien we dat Bilal B.

⁷⁵ De *symbolisering* van de wijk Slotervaart als ‘epicentrum’ van het Marokkanenprobleem wordt in deze paragraaf niet uitgewerkt vanwege de overlap met de Gouda- en Culemborg-casussen. De *symbolisering* van een geografische afbakening als podium van het Marokkanenprobleem wordt uitgebreid besproken in de Gouda-casus (§5.4.2).

herhaaldelijk impliciet en expliciet wordt gekoppeld aan de Marokkaanse etniciteit, ondanks dat deze etniciteit niet relevant is voor de gebeurtenis. Zo benadrukt de Telegraaf bijvoorbeeld expliciet de Marokkaanse achtergrond van Bilal B. zonder de relevantie van deze achtergrond voor de gebeurtenis te duiden: “Justitie houdt er serieus rekening mee dat de 22-jarige *Marokkaan* Bilal B. zondagmiddag in een Amsterdams politiebureau agenten met een mes aanviel om doodgeschoten te worden” (TG, 16-10-7: 1). Daarnaast wordt hij frequent beschreven als iemand met: een ‘crimineel’ verleden’, een ‘psychiatrisch’ verleden en met banden met ‘terrorisme’ (bijv.):

“Bilal B., de 22-jarige man die afgelopen zaterdag op het politiebureau werd doodgeschoten toen hij met een mes op twee agenten inhakte, bouwde al op jeugdige leeftijd een indrukwekkende waslijst aan **criminele antecedenten** op.” (TG, 16-10-7: 3)

“Vorig jaar ontdekten psychiaters **een stoornis** bij Bilal B., die zich daarvoor liet behandelen in de Valeriuskliniek.” (TG, 16-10-7: 3)

“De gisteren doodgeschoten Bilal B. had verregaande **banden met de Hofstadgroep**.” (NO, 15-10-7)

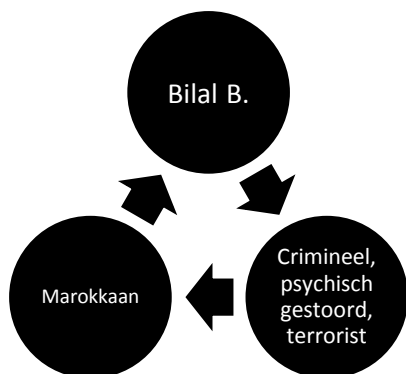
Deze in het mediadiscours veel voorkomende koppelingen van Bilal B. aan de Marokkaanse etniciteit en de drie koppelingen van Bilal B. aan de statussen: crimineel, psychisch gestoord en terrorist, worden in andere claims weer herhaaldelijk aan elkaar gekoppeld. Zo wordt Bilal B. ook vaak beschreven als: een ‘Marokkaanse crimineel’, een ‘Marokkaanse terrorist’ en als ‘psychisch gestoorde Marokkaan’ (bijv.):

“Hoe kan de politie met droge ogen verklaren dat ze de identiteit van de **Marokkaanse crimineel** die zondag twee politiemensen aan het mes reeg, pas laat die avond kon vaststellen?” (TG, 17-10-7: 6)

“De optocht begon op het August Allebéplein, waar twee weken geleden de **geestelijk gestoorde Marokkaan** Bilal B. werd doodgeschoten op het politiebureau.” (ME, 19-10-7: 2)

“Het betreft de 22-jarige Amsterdammer van **Marokkaanse afkomst**, Bilal B. [...] Bilal B. heeft **contacten gehad met leden van de Hofstadgroep** en daarover is overleg geweest met de AIVD.” (NO, 15-10-7)

Door deze drie koppelingen telkens te herhalen in de maatschappelijke reacties wordt het woord ‘Marokkaan’ telkens gekoppeld aan de statussen van crimineel, terrorist en psychisch gestoord, waardoor ‘de Marokkaan’ gaandeweg geassocieerd wordt met deze statussen of zelfs hiervoor symbool komt te staan (zie schema 2 op de volgende pagina).



Schema 2: Symbolisering van Bilal B. als Marokkaanse folk devil

5.4.3 Jongeren in Slotervaart als typische Marokkaanse folk devils

Soortgelijke koppelingen worden gemaakt in het spreken over de jongeren in Slotervaart. In dezelfde reacties volgend op de dood van Bilal B. worden deze jongeren herhaaldelijk – zowel expliciet als impliciet – geduid als ‘Marokkaanse jongeren’, zoals Paul Witteman doet in Pauw & Witteman:

“Nog even meneer Marcouch. Er zijn, horen wij net, rellen uitgebroken in uw wijk, bij het politiebureau. Een auto in de brand gestoken. **Marokkaanse jongeren** groeperen zich rond dat... wist u dat?” (PW, 15-10-7)

Daarnaast worden deze jongeren in Slotervaart gekoppeld aan meerdere negatieve statussen. Ze worden ook zij veelvuldig weergegeven als: ‘criminelen’, ‘overlastplegers’ en als ‘probleemjongeren’ (bijv.):

“Burgemeester Cohen legt voorlopig geen straatverboden op aan de **criminele** jongeren die nu al nachtenlang voor onrust zorgen in Slotervaart, zoals de Amsterdamse VVD gisteren eiste.” (TG, 19-10-7: 37)

“Tijdens een werkbezoek aan stadsdeel Slotervaart, waar groepjes jongeren veel **overlast** veroorzaken, noemde de bewindsman de kans op herhaling veel te groot.” (TG, 13-11-7: 27)

“De **probleemjongeren** in de Amsterdamse wijk Slotervaart. Het stadsdeel heeft een roerige week achter de rug. Jonge raddraaiers zorgden dag na dag voor onrust. Laten we even kijken naar een overzicht.” (NO, 19-10-7)

Deze twee koppelingen – (1) de ‘jongeren in Slotervaart’ aan de Marokkaanse etniciteit en (2) de ‘jongeren in Slotervaart’ aan ‘criminelen’, ‘overlastplegers’ en ‘probleemjongeren’ – worden in andere claims ook weer aan elkaar gekoppeld. Dit gebeurt met labels als: ‘Marokkaanse criminelen’, ‘Marokkaanse overlastplegers’ en ‘Marokkaanse probleemjongeren’ (bijv.):

“Een maand nadat **Marokkaanse criminelen** een week lang voor ongeregelde heden zorgden en autobranden stichtten is daar de rust weer terug.” (TG, 21-11-7: 33)

“Binnen de Amsterdamse politie bestaat een meningsverschil over de aanpak van **overlastgevende jongeren van vooral Marokkaanse komaf**.” (VK, 17-10-7: 1)

“Van Gemert, die onderzoek deed naar de **Marokkaanse probleemjeugd** in Amsterdam-West, denkt dat jongeren de dood van Bilal B. aangrepen om hun criminele gedrag te rechtvaardigen.” (VK, 19-10-7: 3)

Bovendien wordt ook de gehele groep van Marokkaanse Nederlanders – ook wel aangeduid als ‘de Marokkaanse gemeenschap’ – nog gekoppeld aan deze negatieve groep jongeren in Slotervaart. Zo legt staatssecretaris van Sociale Zaken, Ahmed Aboutaleb deze koppeling als hij alle ‘Marokkanen’ aanspreekt op hun groepsverantwoordelijkheid:

“Het is een verkeerde groepssolidariteit als er wordt gezwegen over de reischoppers, zegt de staatssecretaris. Hij wijst erop dat dit van het grootste belang is voor de emancipatie van de Marokkaanse gemeenschap. Hij looft de Marokkaanse vrouwen die onlangs hun nek uitstaken bij een kleinschalige demonstratie in Slotervaart om te tonen dat er ook dingen goed gaan.” (VK, 3-11-7: 2)

Het zich niet expliciet uitspreken tegen de jongeren wordt op deze wijze geïnterpreteerd als solidariteit met de daders. Burgemeester van Maastricht, Gerd Leers, koppelt een specifiek deel van de Marokkaanse Nederlanders om dezelfde reden aan de jongeren:

“Burgemeester Leers van Maastricht doet een appèl op de 'zich drukkende Marokkaanse elite die het in Nederland heeft gemaakt', waarmee hij doelt op 'de Marokkaanse intellectuelen, de geslaagden bij de overheid en in het bedrijfsleven'. Leers: 'Zij moeten uit hun studeer- en directiekamers worden gehaald om Marokkaanse jongeren aan te spreken op hun verantwoordelijkheid.’ (VK, 3-11-07, p. 22-23)

Door deze koppelingen wordt een grote groep autonome individuen onder één noemer – ‘de Marokkaanse gemeenschap’ – en slechts vanwege een gedeelde etniciteit onterecht in verband gebracht met de negatieve gedragingen van een aantal andere autonome individuen.

Tot slot, door het herhaaldelijk enerzijds koppelen van de jongeren in Slotervaart aan de Marokkaanse etniciteit en anderzijds aan allerlei negatieve statussen – en het vervolgens koppelen van deze koppelingen aan de Marokkaanse Nederlanders als groep – in de maatschappelijke reacties wordt het woord ‘Marokkaan’ telkens geassocieerd met criminaliteit, overlast en sociale problemen in het algemeen en komt deze gaandeweg symbool te staan voor deze negatieve gedragingen (zie schema 3).



Schema 3: Symbolisering van jongeren in Slotervaart als Marokkaanse folk devils

5.4.4 Alle Marokkaans-Nederlandse jongeren als folk devils

“The Mods and Rockers were perceived as an entirely unrepresentative minority of young people: most young people are decent and conforming, and the Mods and Rockers were giving them a bad name. [...] Distinctions are made between delinquents and the rest. When moral panics like these reach their peak, though, such distinctions become blurred and the public is more receptive to general reflections on the ‘state of youth’. On the basis of the ‘It’s Not Only This’ theme, disturbing images are conjured up: all young people are going to the dogs, there is an adolescent malaise, this is just the top of the iceberg.” (Cohen, 2002, p. 43)

De maatschappelijke reacties beperken zich niet alleen tot Bilal B. of de Marokkaanse jongeren in Slotervaart, maar breidt zich ook verder uit tot Marokkaans-Nederlandse jongeren in Nederland in het algemeen. Dit is dan ook precies het typische *morele paniek*-proces dat Cohen beschrijft als *widening of the net*, waarin gelijktijdig een focus is op een kleine groep *folk devils* dat wordt afgezet tegen de ‘positieve’ rest van de sociaal devianten én een simplistische generalisering van hele groep sociaal devianten als *folk devils* (2002, p. 43-45 en 64-65). Dit proces van netverwijding is in de Slotervaart-casus tweeledig.

Eenzijds wordt de vooral psychische problematiek van Bilal B. verbreed naar 'Marokkanen' in het algemeen: 'het is niet alleen Bilal B.' (vgl. *"It's Not Only This"*: Cohen, 2002, p. 43). De eerste avond na de dood van Bilal B., maandagavond 15 oktober 2007, wordt in Pauw & Witteman bijvoorbeeld meteen al gesproken over veelvoorkomende psychische problematiek onder 'Marokkaanse jongeren':

Stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch: "[...] heel veel Marokkaanse jongeren, dus ook laten we zeggen de overlast-criminele jongeren waar we het vaak over hebben, dat die ook vaak heel vaak aanleg hebben voor schizofrenie en dat je ze vaker bijvoorbeeld tegenkomt als GGZ-klanten in gevangenissen dan in GGZ-klinieken." (PW, 15-10-7)

Een week later koppelt psychiater Jean-Paul Selten de Marokkaanse etniciteit aan Bilal B. door 'Marokkanen' aan schizofrenie te koppelen. De strekking van het artikel is dat Bilal B. een 'Marokkaan' is en schizofrenie veel voorkomt onder 'Marokkanen' (VK, 23-10-7: 12). In een ander artikel op dezelfde Volkskrantpagina bevestigt kinderarts Nordin Dahhan het verhaal van Selten en stelt dat er te weinig hulp wordt geboden aan de vele 'Marokkaanse jongeren' met psychische problemen (VK, 23-10-7: 12).

Anderzijds wordt de focus van 'Marokkaanse' jongeren in Slotervaart verruimd naar 'Marokkaanse' jongeren in Amsterdam en in heel Nederland: 'het zijn niet alleen de Marokkaanse jongeren in Slotervaart' (vgl. *"It's Not Only This"*: Cohen, 2002, p. 43). Zo wordt er bijvoorbeeld in de Volkskrant gesproken over een meningsverschil die zou bestaan onder Amsterdamse politieagenten over "de aanpak van overlastgevende jongeren van vooral Marokkaanse komaf". Veel straatagenten zouden voor een harde aanpak zijn en een andere groep wil met de groep in gesprek blijven (VK, 17-10-7: 1). Ook stadsdeelvoorzitter Marcouch breidt de focus op de groep van 'Marokkaanse jongeren' in Slotervaart uit tot 'Marokkaanse jongeren' in heel Amsterdam, met de volgende uitspraak:

"De groep Marokkanen die in Amsterdam voor problemen zorgt, heeft schijt aan het systeem en wijst alle aangeboden hulp van de hand", aldus stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch van Slotervaart in een hard oordeel over de raddraaiers die hij "tuig" noemt, en die de straten in zijn wijk regeren en onveilig maken." (TG, 19-10-7: 5)

Begin november waarschuwt ook burgemeester Job Cohen voor de toename van 'de overlast van 'Marokkaanse probleemjongeren' (bijv. TG, 1-11-7: 9). Deze problematiek wordt echter niet alleen verbreed van Slotervaart naar Amsterdam. De sociale problematiek van 'Marokkanen' in Slotervaart en Amsterdam zegt men namelijk ook terug te zien in elke grote stad in Nederland (bijv.):

"Elke grote stad heeft zijn eigen Slotervaart, en zijn eigen pogingen de problemen op te lossen. In de Utrechtse wijk Kanaleneiland geldt sinds maandag een samenscholingsverbod. Charlotte Huisman trok de wijk in en sprak met een aantal Marokkaanse jongens." (VK, 20-10-7: 22-23)

In het mediadiscours zijn dan ook veel koppelingen te vinden tussen de gebeurtenissen in Slotervaart en ‘het Marokkanenprobleem’. Eerder zagen we al hoe bijvoorbeeld oud-hoofdcommissaris van de politie van Amsterdam, Eric Nordholt, in een uitzending van NOVA wordt geïnterviewd en geïntroduceerd als iemand die in 1992 al waarschuwde: “voor een maatschappelijke dreiging die uitging van een klasse van nieuwe kanslozen, waaronder Marokkanen” (NO, 18-10-7). In een ander artikel koppelt journaliste Fleur Jurgens de gebeurtenissen in Slotervaart expliciet aan wat zij noemt ‘het Marokkanendrama’:

“Marokkaanse jongeren hebben het gevoel dat niemand ze tegenhoudt, constateert Fleur Jurgens in haar boek ‘Het Marokkanendrama’. Volgens haar is de situatie inmiddels “behoorlijk dramatisch. Ja, het is vijf voor twaalf! In achterstandswijken is een enorme groep Marokkaanse jongens die opgroeit in armoede en zonder toezicht. Zij ontwikkelen een moraal op straat waarmee zij zich totaal onbemiddelbaar maken”, concludeert zij.” (TG, 19-10-7: 5)

De koppeling met het algemene ‘Marokkanenprobleem’ wordt niet alleen gelegd door het noemen van de Marokkaanse etniciteit, maar ook doordat de negatieve gedragingen van ‘de relschoppers’ en ‘probleemjongeren’ worden verklaard vanuit ‘de Marokkaanse cultuur’ (zie §5.5.2)

5.4.5 Gouda: de constructie van typische podia van ‘het Marokkanenprobleem’

Ook in de maatschappelijke reacties op het bus-incident in Gouda worden Marokkaans-Nederlandse jongeren in Oosterwei, in Gouda en in heel Nederland gesymboliseerd als typische ‘Marokkaanse’ *folk devils*. Een tweede *symboliseringsproces* die zich zowel in de Slotervaart-casus als in de Gouda-casus voordoet is de *symbolisering* van respectievelijk Slotervaart/Amsterdam West en Oosterwei/Gouda als epicentra van ‘het Marokkanenprobleem’. Waar in de vorige paragraaf de *symbolisering* tot *folk devils* is uitgelicht aan de hand van de Slotervaart-casus, wordt in deze paragraaf de *symbolisering* van een wijk of plaats als typisch podium van ‘het Marokkanenprobleem’ – uitgelicht.

5.4.6 Oosterwei als epicentrum van ‘het Marokkanenprobleem’

De eerste *symbolisering* als typisch podium van ‘het Marokkanenprobleem’ betreft de wijk Oosterwei. Ondanks dat de overval op de buschauffeur niet plaatsvond in deze wijk worden in de maatschappelijke reacties op de busoverval allerlei sociale problemen in de wijk – zoals we in de vorige paragraaf zagen – *overdreven*, *voorspeld* en *gekoppeld* aan allerlei andere bestaande sociale problemen en angsten. De wijk wordt hiermee geconstrueerd als ‘een probleemwijk’, onder andere door het gebruik van labels als: ‘achterstandswijk’ (bijv. 1V, 19-9-8), ‘probleemwijk’ (bijv. ME, 26-9-8: 2), ‘overlastwijk’ (VK, 20-9-8: 9), ‘getto’ (bijv. TG, 16-9-8: 5), ‘banlieutje’ (VK, 27-9-8: 2), ‘no go area’ (bijv. ME, 6-10-8: 12) en ‘vrijstaat voor tuig’ (TG, 20-9-8: 5). De wijk wordt niet alleen als ‘probleemwijk’ bestempeld, maar ook nadrukkelijk omschreven als een ‘niet-Nederlandse’ ‘probleemwijk’ met labels als: ‘allochtone wijk’ (VK, 16-9-8: 3), ‘Marokkaans getinte

buurt' (VK, 26-9-8: 2), 'Marokkaanse enclave' (ME, 15-9-8: 14) en 'Klein Marokko' (bijv. ME, 19-9-8: 2). Dit leidt in het mediadiscours dan ook tot de constructie van Oosterwei als typische 'Marokkaanse' probleemwijk:

" 'Rot op, je hoort hier niet', is wat autochtone bewoners door Marokkaanse jongeren steevast krijgen nageroepen in de Goudse relwijk Oosterwei. 'Ze doen of het hun land is. Wij voelen ons hier niet meer thuis.' [...] De allochtone jongeren van Marokkaanse komaf kunnen de buurt terroriseren omdat de gemeente de drie mobiele beveiligingscamera's, die sinds vorig jaar juli bij wijze van proef in de probleemwijk hingen, heeft weggehaald. Bezoekers van het wijkcentrum vertellen dat ze worden nageroepen, bedreigd, bespuugd en bestolen. 'En overal wordt illegaal vuilnis gedumpt en wie er wat van zegt, wordt in elkaar geslagen', aldus een bewoner. 'Vooral nadat vorige week woensdag een buschauffeur van Connexxion door een Marokkaanse jongen met een mes werd bedreigd en beroofd, is het hier bar en boos', zegt een buurtbewoonster, die uit angst voor represailles niet met haar naam in de krant wil." (TG, 16-9-8: 5)

5.4.7 Gouda als epicentrum van 'het Marokkanenprobleem'

Deze *symbolisering* van Oosterwei als 'Marokkaanse' probleemwijk – bestaande uit koppelingen tussen de wijk Oosterwei, 'het bus-incident', 'Marokkanen' en de status 'probleemwijk' – wordt verder versterkt door een tweede en meer algemeen *symboliseringsproces* dat vooral plaatsvindt in het politieke debat. Hierin worden de Goudse gebeurtenissen naar een nationaal niveau getild en wordt heel de stad Gouda gesymboliseerd als typisch podium van een nationaal 'Marokkanenprobleem' (*widening of the net*; Cohen, 2002, p. 43-45 en 64-65). Zo roept PVV-leider Geert Wilders enkele dagen na het bus-incidenten tijdens de Algemene Beschouwingen op tot het terughalen van het leger uit Afghanistan om in eigen land orde op zaken te stellen in Gouda en wijst erop dat deze Goudse problematiek met 'Marokkanen' ook in andere gemeenten in Nederland speelt (TG, 15-9-8: 3). Wat volgt is een discussie in de Tweede Kamer over de Goudse gebeurtenissen én 'het Marokkanenprobleem'. Een week na de Algemene Beschouwingen is er een spoeddebat in de Tweede Kamer naar aanleiding van de Goudse gebeurtenissen, waarin de constructie van Gouda als symbool van een nationaal 'Marokkanenprobleem' zich voortzet:

Paul Witteman (presentator PW): "We beginnen toch maar met het spoeddebat in de Tweede Kamer vanavond over de Marokkaanse jongeren. Allemaal naar aanleiding van rellen in Gouda. Wat vond u van het debat meneer Kamp?"

Henk Kamp (VVD-Tweede Kamerlid): "Ik vond het een debat waarin eindelijk bleek dat de ongerustheid die er is en die er bij ons was, bij Tweede Kamerfractie van de VVD al heel erg lang is, dat ie breder gedeeld wordt. [...] Het is zo dat als er iets misgaat, op een gegeven moment is die emmer vol, de laatste druppels waren wat er gebeurde in Amsterdam met ambulancepersoneel en nu hier met de buschauffeurs in Gouda. Nou op zo een moment dan begrijpt iedereen dat het echt anders moet." (PW, 25-9-8)

Een uitkomst van dit spoeddebat is dat de ministers Ernst Hirsch Ballin van Justitie en Guusje ter Horst van Binnenlandse zaken met de burgemeesters van alle gemeenten waar veel ‘Marokkanen’ wonen in overleg zijn getreden om maatregelen te bespreken om de overlast van specifiek ‘Marokkaanse’ jongeren aan te pakken (bijv. VK, 26-9-8; NO, 29-10-8). Niet alleen in de politiek worden Oosterwei en Gouda gesymboliseerd als epicentra van ‘het Marokkanenprobleem’, ook cultureel-antropologen Huug van Ooijen (VK, 16-9-8: 12) en Hans Werdmölder (ME, 16-9-8: 2) beschrijven Oosterwei als een schrijnend voorbeeld van het algemene ‘Marokkanenprobleem’ dat al jaren verkeerd wordt aangepakt. Dit *symboliseringsproces* wordt tot slot nog versterkt door claims waarin een vermeende softe, politiek correcte en ontkennende houding van de overheid en politiek ten aanzien van deze lokale en nationale ‘Marokkanenproblematiek’ wordt bekritiseerd (zie §5.7) bijv. PW, 25-9-8; VK, 26-9-8: 2; 1V, 19-9-8).

5.4.8 Culemborg: de constructie van ‘Marokkanen’ als folk devils en ‘Molukkers’ als folk saints

“Met de Molukkers is nooit iets aan de hand, zegt ‘ze’ [VVD-raadslid Anke Pin, red.]. Met de Marokkanen is wel van alles mis.” (VK, 6-1-10: 3)

De maatschappelijke reacties op de gebeurtenissen in Culemborg richt zich – anders dan in de Slotervaart- en Gouda-casussen – op twee verschillende ingebeelde groepen mensen, namelijk ‘de Marokkanen’ en ‘de Molukkers’. De verschillen tussen de maatschappelijke reacties op deze twee verschillende groepen leveren dan ook interessante inzichten op het specifieke karakter van de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’. We zien enerzijds twee *symboliseringsprocessen*, waarin zowel ‘Marokkanen’ als ‘Molukkers’ worden geconstrueerd als *folk devils* en anderzijds – in het verlengde hiervan – de *symbolisering* van ‘Molukkers’ als *folk saints*, omdat ‘zij als enigen in Nederland durven op te staan tegen de Marokkaanse *folk devils*’. Het eerste *symboliseringsproces* – waarin ‘Marokkanen’ worden geconstrueerd als *folk devils* – zagen we reeds ook in de Slotervaart- en Gouda-casussen. In deze paragraaf worden daarom alleen nog ingezoomd op de twee nog niet besproken *symboliseringsprocessen*: ‘de Molukker’ als *folk devil* en ‘de Molukker’ als *folk saint*.

5.4.9 ‘De Molukker’ als folk devil: “de kinderen van KNIL-militairen”

De deelname van ‘de Molukkers’ aan de gebeurtenissen in Culemborg worden over het algemeen geconstrueerd als een vorm van ‘eigenrichting’ – gevoed door ‘territoriumdrift’ en ‘wantrouwen jegens de overheid’ – als reactie op ‘aanvallen van Marokkaanse jongeren’. Deze veronderstelde eigenrichting, territoriumdrift en wantrouwen jegens de overheid worden in het mediadiscours geconstrueerd als uitvloeisels van het koloniaal verleden en gekenschetst als typisch Molukse trekken. Zo wordt een beeld geschetst van territoriumdriftige ‘Molukkers’ die de aan hen na de onafhankelijkheid van Indonesië toegewezen woonwijken volledig opeisen. Zo hebben ‘Molukkers’ volgens journalist Erik de Bruin van de Culemborgse Courant bijvoorbeeld het gevoel dat de Diepenbroekstraat

'hun straat': "Ja, dit is ons plekje, daar moet je niet komen, want als je hier komt, dan slaan we terug. Dan zullen we laten zien dat we er zijn" (1V, 4-1-10).

Tegelijkertijd wordt ook een beeld geschetst van 'de overheidswantrouwende Molukker'. Volgens de Volkskrant bijvoorbeeld zijn "de kinderen van de KNIL-militairen [...] namelijk opgevoed met een aversie tegen de Nederlandse overheid, die niets deed toen Indonesië in 1950 de vrije republiek der Zuid-Molukken (RMS) de kop indrukte" (VK, 9-1-10: 29; haakjes in origineel). Dit beeld wordt verder bevestigd door het presenteren van claims waarin wantrouwen voornamelijk jegens de gemeente en de politie wordt uitgesproken door Molukse Nederlanders. Zo wordt bijvoorbeeld geclaimd dat maar weinig 'Molukse' bewoners de burgemeester te woord willen staan wanneer hij de wijk bezoekt, terwijl ze de pers wel te woord staan om kritiek over de burgemeester en de overheid in het algemeen te spuien (bijv. TG, 5-1-10: 5; PW, 5-1-10; 1V, 6-1-10). Een artikel in de Telegraaf staat bijvoorbeeld geheel in het teken van wantrouwen jegens de politie. Een 'Molukse' bewoner zegt hierin dat 'Molukkers' van de politie 's avonds binnen moeten blijven, maar dat dat niet geldt voor "de Marokkaantjes" in de wijk (TG, 5-1-10: 5). In een uitzending van NOVA wijst een 'Molukse' bewoner van Terweijde boos in de richting van politieagenten die in de Diepenbrockstraat onderzoek doen naar de aanrijding tijdens nieuwjaarsnacht en roept woedend dat de politie veel te laat is en nu slechts voor de draaiende camera's onderzoek komt doen (NOVA, 4-1-10).

Verder volgt berichtgeving over 'Molukkers' die zelf maar de wacht in de wijk (willen) houden om de eigen veiligheid te garanderen, omdat ze de Mobiele Eenheid die in de wijk is ingezet niet zouden vertrouwen (bijv. ME, 5-1-10: 3; TG, 5-1-10: 1). Deze 'avondwacht' wordt beschreven als een vorm van 'eigenrichting', een oplossing die in het mediadiscours ook een aantal malen wordt beschreven als typisch Moluks (bijv. NO, 4-1-10). Ook wordt in een aantal documenten gewezen – zoals we reeds zagen – op 'Molukkers' die uit het hele land naar Culemborg zullen komen om 'hun landgenoten' te helpen (bijv. 1V, 4-1-10; NO, 4-1-10; PW, 5-1-10).

5.4.10 'De Molukker' als folk saint: "de verdelger van een nationale plaag"

Ondanks deze stigmatisering en constructie als *folk devil* wordt 'de Molukker' ook geconstrueerd als *folk saint*. Zij worden beschreven als een sociaal-culturele groep die net als alle andere 'Nederlanders' het slachtoffer is van 'de Marokkaan', maar in tegenstelling tot deze rest – middels eigenrichting dus – wel durft terug te vechten tegen deze *folk devils*. De negatieve gedragingen van 'de Molukkers' worden dan ook gezien als noodzakelijke en begrijpelijke verdedigende reacties op de notoire negatieve gedragingen van de Marokkaanse *folk devils*. Wanneer een NOVA-journalist bijvoorbeeld aan John Coenmans⁷⁶ vraagt of "Molukse kinderen dan allemaal lieverdjes zijn", antwoordt hij: "Nee, maar dat zijn mensen die laten d'r eigen niet slaan, die laten d'r eigen niet intimideren, zoals Nederlanders. Mensen sta op in Nederland. Doe wat" (NO, 4-1-10). De 'Molukse' Dominee Nan Sahuleka stelt hetzelfde: "Wij laten ons niet in een hoekje drijven, zoals jullie Nederlanders in Ede, Gouda en Utrecht. Wij laten niet de baas over

⁷⁶ De 'autochtone Nederlandse' vader van Shoëla Coenmans, het meisje dat slachtoffer werd van enkele geweldsincidenten tijdens de gebeurtenissen in Culemborg.

ons spelen” (VK, 5-1-10: 1). De ‘Molukse’ Culemborger Ferry Siwabessy zegt dat het geen etnisch conflict is, maar dat Molukkers wel anders reageren “op bepaalde zaken dan Nederlanders. Nederlanders doen de deur dicht en bellen de politie. Molukkers halen hun vrienden en familie erbij. Dat is de groepscultuur”, aldus Siwabessy (VK, 9-1-10: onbekend).

Wanneer PVV-leider Geert Wilders aangeeft naar Culemborg te gaan om ‘de Molukkers’ een hart onder de riem te steken, schrijft columnist Nausicaa Marbe cynisch: “Hulde voor Nederlands trouwste bondgenoten in het KNIL, thans manhaftig in de kamp tegen de islamisering?” (VK, 8-1-10: 11). Verderop in het artikel vat zij de gebeurtenis als volgt samen:

“Cru neergezet: de Marokkanen die zich misdragen en de Molukkers die keihard terugslaan, zijn niet enkel spelers in lokale, etnisch getinte schermutselingen. Ze lijken uitgegroeid tot symbolen voor een nationale plaag en haar verdeler: de intimidatie door Marokkaanse straitschuimers en de heroïek van andere allochtonen die, anders dan die slappe Nederlanders, van zich durven afbijten.” (VK, 8-1-10, p. 11)

De Volkskrant meldt dat het er bij ‘Marokkanen’ in Terweijde niet in gaat, dat “Marokkanen als agressors en de Molukkers als dappere strijders tegen het Marokkaanse tuig worden afgeschilderd”. Een internetpoll wijst uit dat tachtig procent van de ondervraagden achter de Molukkers staat: “Hé hé, eindelijk eens een groep die die Marokkaanse etertjes een koekje van eigen deeg bezorgt”, is volgens de Volkskrant de teneur (VK, 16-1-10: onbekend). Ook NOVA-presentator Tom Kleijn wijst op allerlei enquêtes in Nederland over de gebeurtenissen en concludeert: “de overgrote meerderheid van de ondervraagden, kiest partij voor de Molukkers, zonder er veel vanaf te weten overigens. Wat zegt dat over de stemming van de Molukkers en over de reputatie van de Marokkanen” (NO, 7-1-10)?

Verder wordt in een aantal documenten de schuld voor de incidenten eenzijdig bij ‘de Marokkanen’ gelegd. Eerder zagen we al de verwijzing naar de criminele ‘Marokkaanse’ jeugdgroep in Culemborg als de oorzaak van de problemen (bijv. TG, 11-1-10: 6; VK, 16-1-10: onbekend) en dat de familie Coenmans als *suitable victim* constant met de vinger naar ‘de Marokkanen’ wijst (bijv. NO, 4-1-10; PW, 5-1-10; NO, 7-1-10). Daarnaast zien we een ‘autochtone Nederlandse’ bewoonster van de wijk zeggen “op de hand van de Molukkers” te zijn, want volgens haar zijn het “de Marokkaanse crimineeltjes, de onopgevoede jongens, die het hebben gedaan” (VK, 5-1-10: 3). VVD-raadslid Anke Pin zegt dat er geen sprake is van een etnisch conflict, maar stelt wel dat er “met de Molukkers nooit iets aan de hand [is]. [...] Met de Marokkanen is wel van alles mis: Er is een hoge werkloosheid, de jongeren maken hun school niet af” (VK, 6-1-10: 3). Een Telegraaf-columnist heeft een eigen analyse gemaakt van de gebeurtenis: “Vooral aan Marokkaanse kant is het losgeslagen tuig, voor een belangrijk deel de criminaliteit in geknuffeld door de onophoudelijk in de ontelbare subsidiepotten graaiende hulpverleningsindustrie” (TG, 6-1-10: 3). Een Telegraaf-journalist legt de schuld ook volledig bij de ‘Marokkanen’ als hij de burgemeester van Den Haag, Jozias van Aartsen, de vraag voorlegt hoe hij aankijkt “tegen de rellen met Marokkaanse jongeren in steden als Gouda, Culemborg en Zaltbommel?” (TG, 13-2-10: 3). NOVA-presentatrice Clair Polak stelt in gesprek met

‘etnische expert’ Dick Corporaal in NOVA dat zij de indruk kreeg “dat het vooral de Marokkanen zijn die hier de agressor zijn” (NO, 4-1-10).

5.4.11 Deelconclusie: Wordt ‘de Marokkaan’ gesymboliseerd als folk devil?

De gebeurtenissen worden in alle drie de maatschappelijke reacties geconstrueerd als nieuwe episodes van ‘het Marokkanenprobleem’, de locatie van de gebeurtenissen als epicentra van ‘het Marokkanenprobleem’ en ‘de Marokkaan’ als de veroorzaker van de problematiek die zich in de *key events* manifesteert. Zo worden de jongeren die de problemen (zouden) veroorzaken in Slotervaart, Gouda en Culemborg in de maatschappelijke reacties geconstrueerd als typische Marokkaanse *folk devils* doordat zij nadrukkelijk enerzijds ‘Marokkanen’ worden genoemd en anderzijds worden geconstrueerd als criminelen, overlastgever en probleemjongere en/of doordat zij expliciet ‘Marokkaanse criminelen’, ‘Marokkaanse overlastgevers’ en ‘Marokkaanse probleemjongeren’ worden genoemd. De locaties van de *key events* worden verder geconstrueerd als probleemwijken die kampen met veel sociale problematiek en exemplarisch zijn voor ‘het Marokkanenprobleem’. Verder vindt in alle drie de reacties het typische *morele paniek*-mechanisme van *widening of the net* plaats (Cohen, 2002, p. 43-45 en 64-65). Dit wil zeggen dat de focus op individuele problemen en lokale problemen respectievelijk naar een collectief en een nationaal niveau wordt uitgebreid. Waar de sociale problemen van Bilal B. worden gekoppeld aan ‘Marokkaanse jongeren’ in het algemeen, worden de lokale incidenten en sociale problemen in Slotervaart, Gouda en Culemborg besproken als symptomen van een groter algemeen nationaal probleem, oftewel ‘het Marokkanenprobleem’.

Tot slot zien we specifiek in de Culemborg-casus naast de constructie van ‘de Marokkaan’ als *folk devil* ook de constructie van ‘de Molukker’ als *folk devil*, maar tegelijkertijd ook als *folk saints*. We zien dat de maatschappelijke reacties zich – net als in de Slotervaart- en Gouda-casussen – vooral negatief richten op ‘de Marokkanen’, ondanks dat zowel Marokkaanse als Molukse Nederlanders bij de incidenten zijn betrokken. Waar ‘de Marokkanen’ vooral worden geconstrueerd als criminelen, overlastgevers en probleemjongeren die in heel Nederland voor problemen zorgen, worden ‘de Molukkers’ vooral geconstrueerd als een groot probleem uit het verleden met een relatief – ten aanzien van ‘het Marokkanenprobleem’ – kleine hedendaagse nasleep. Zij worden besproken als ‘territoriumdriftige’ en ‘wantrouwige’ mensen met een drang naar ‘eigenrichting’ – karaktertrekken die worden geconstrueerd als typische ‘Molukse’ trekken die worden verklaard vanuit het koloniale verleden – die echter slechts uit zelfverdediging reageren op de notoire negatieve gedragingen van *public enemy number one*: de Marokkaanse *folk devils*.

5.5 Beelden en verklaringen: stereotypering van ‘de Marokkaan’ als ‘de Ander’

“The focus here is on how society labels rule-breakers as belonging to certain deviant groups [beelden, red.] and how, once the person is thus type cast, his acts are interpreted in

terms of the status to which he has been assigned [verklaringen, red.]. It is to this body of theory that we must turn for our major orientation to the study of both moral panics and social types.” (Cohen: 2002, p. 3)

Binnen de *symbolisering* van ‘de Marokkaan’ als *folk devil* in de Slotervaart-, Gouda- en Culemborg-casussen worden ook stereotype *beelden* van ‘de Marokkaan’ geconstrueerd en worden allerlei *verklaringen* aangedragen voor ‘zijn’ sociaal deviantie. Omdat deze *beelden* en *verklaringen* in de drie casussen sterk overeenkomen, zullen deze volledig thematisch worden behandeld in deze paragraaf⁷⁷. Eerst volgt een beschrijving van de stereotype *beelden* die van ‘de Marokkaan’ worden geschetst⁷⁸ en vervolgens volgt een beschrijving van de geboden *verklaringen* voor het in het mediadiscours besproken en beschreven stereotype gedrag van ‘de Marokkaan’.

5.5.1 Beelden: de stereotype ‘Marokkaan’ als ‘de morele Ander’

“(ii) Images: opinions about the nature of the deviants and their behaviour.” (Cohen: 2002, p. 37)

“The initial stage in the labelling process was the use of emotive symbols such as ‘hooligans’, ‘thugs’ and ‘wild ones’. Via the folk devils and moral panics inventory, these terms entered the mythology to provide a composite stigma attributable to persons performing certain acts, wearing certain clothes or belonging to a certain social status, that of the adolescent.” [...] In a series of one hundred randomly chosen opinion statements (post-Whitsun, 1964) the following descriptive nouns were used: louts (5), thugs (5), savages (2), ruffians, maniacs, hooligans, hoodlums, yobbos, brats, human wolves, lemmings, rowdies, apes, misfits and morons.” (Cohen: 2002, p. 40-41; haakjes in origineel)

In het mediadiscours volgend op de drie *key events* worden stereotype *beelden* van ‘de Marokkaan’ geschetst. ‘De Marokkaan’ is een overlastgever, crimineel, probleemjongere en is psychisch gestoord. Daarnaast worden ‘hem’ een aantal deviante karaktereigenschappen toegekend en wordt een veronderstelde afkeer voor de politie, de

⁷⁷ Aan de jaartallen in de bronverwijzingen in de tekst is te zien uit welke casus de bron afkomstig is. Bronnen uit 2007 gaan over de Slotervaart-casus, uit 2008 over de Gouda-casus en uit 2009 en 2010 over de Culemborg-casus.

⁷⁸ In deze paragraaf worden stereotype beelden van ‘de Marokkaan’ geschetst die in het mediadiscours zijn waargenomen. Hiermee wil ik laten zien in hoeverre er negatieve attributen en eigenschappen worden toegekend aan ‘de Marokkaan’. Ik wil hier uitdrukkelijk niet mee zeggen dat deze beelden volledig fictief zijn.

media, homo's, joden en vrouwen beschreven. Deze in het mediadiscours gevonden *beelden* van 'de Marokkaan' worden in deze paragraaf achtereenvolgens besproken.

5.5.2 'De Marokkaan' als overlastgever

'De Marokkaan' wordt allereerst in alle drie de maatschappelijke reacties geconstrueerd als 'overlastgever':

"Geen bevolkingsgroep is in 2008 zo vaak in het nieuws geweest als de Marokkaanse Nederlanders. In talloze gemeenten (Amsterdam, Culemborg, Ede, Gouda, Nijmegen, Utrecht, Zandvoort: het is maar een greep) waren er problemen met groepen jongeren van Marokkaanse afkomst. Meermaals kwamen de 'straatterroristen' – de term is van PPV-leider Wilders – aan de orde in de Tweede Kamer. De kwestie liep in oktober politiek zo hoog op dat vier ministers met tien burgemeesters bijeenkwamen om te bezien wat er aan de overlast kan worden gedaan. Ook elders werd alarm geslagen. Een groep van voornamelijk allochtone publicisten, onder wie televisiemaker Prem Radhakishun, riep onlangs alle Nederlanders op de Marokkaanse jongeren aan te spreken op hun 'beestachtige' gedrag. Hoe komt het toch dat de Marokkaanse jongeren in Nederland zoveel hinder veroorzaken?" (VK, 10-12-8: 2; haakjes in origineel)

De overlast die aan 'Marokkaanse jongeren' wordt gekoppeld, wordt in het mediadiscours enorm rijk beschreven. Zo wordt in het mediadiscours enerzijds in meer algemene zin gesproken van 'overlast' (bijv. PW, 15-10-7), over 'wijk', 'buurt' en/of 'straatterreur' (bijv. VK, 17-10-7: 1) en over 'hangjongeren' (bijv. TG, 19-9-8: 6) die de 'boel verzieken' (bijv. TG, 20-10-7: 3), 'ellende veroorzaken' (bijv. ME, 19-12-7: 18), 'ziek gedrag' vertonen (bijv. TG, 23-10-7: 6), 'herrie'- of 'rotzooi schoppen' (bijv. ME, 19-12-7: 18), 'etteren' (bijv. PW, 17-12-07), 'mensen het leven zuur maken' (1V, 19-9-8) en 'schoolpleinen onveilig' maken (PW, 17-9-7). Anderzijds wordt concreter gesproken over allerlei vormen van overlast die 'Marokkaanse jongeren' worden toegerekend. Zij maken zich volgens de claims in het mediadiscours schuldig aan geluidsoverlast door bijvoorbeeld rond te scheuren met auto's en scooters en tot laat op straat te hangen (bijv. PW, 16-10-07) en te schreeuwen (bijv. 1V, 19-9-8) en aan verbaal geweld op straat, zoals 'schelden' (bijv. VK, 27-10-7: 15), 'grote bek' geven (bijv. TG, 19-10-7: 5), 'naroepen' (bijv. TG, 16-9-8: 5) en 'beledigen' (bijv. 1V, 19-9-8). Daarnaast gaat 'de Marokkaanse jongere' soms ook over tot handtastelijkheden (bijv. ME, 19-9-8: 2) en het bespugen (bijv. VK, 5-1-10: 3), 'belagen' (bijv. VK, 27-9-8: 9) en 'bekogelen' van mensen (bijv. VK, 26-9-8: 2) met een reeks aan genoemde voorwerpen, zoals: 'stenen' (TG, 20-9-8: 5), 'eieren' (TG, 25-10-8: 2) en zelfs 'dartpijlen' (TG, 24-10-8: 1). Andere bijzondere vormen van overlast die nog aan 'de Marokkaan' worden gekoppeld, zijn: het 'schoppen tegen bussen' (TG, 14-9-8: 1), over auto's heen lopen (TG, 24-10-8: 1), trappen tegen lantaarnpalen (TG, 20-9-8: 5), opsteken van middelvingers naar rouwstoeten (PW, 17-9-7) en *last but not least* poepen in de bus (TG, 26-9-8: 6). Tot slot wordt frequent gesteld dat 'Marokkaanse' jongeren mensen 'intimideren' die (willen) klagen over overlast of aangifte (willen) doen (bijv. PW, 5-1-10). Een dergelijke rijke beschrijving van de negatieve gedragingen van een specifieke groep sociaal devianten is typisch voor een *morele paniek* (Cohen, 2002. P. 37-42).

Waar de Mods en Rockers het gemunt hadden op suitable victims als bijvoorbeeld: “innocent holidaymakers, old people, mums and dads, little children building sand castles and honest tradesmen” (Cohen, 2002, p. 67-68), zijn de ideale slachtoffers van de ‘Marokkaanse’ folk devils met name: directe burens (bijv. PW, 1-10-8), buurtbewoners in het algemeen (bijv. PW, 3-10-8), passanten (bijv. TG, 20-9-8: 5), winkeliers (bijv. PW, 5-1-2010), buschauffeurs (bijv. ME, 21-9-8: 1) en ‘andere weggebruikers’ (TG, 20-9-8: 5), joden (VK, 27-9-8: 12), homoseksuelen (bijv. VK, 15-12-7: 15), vrouwen (bijv. VK, 16-9-8: 12), journalisten (bijv. 1V, 19-9-8) en hulpverleners (bijv. ME, 16-9-8: 2).

Naast het koppelen van allerlei vormen van overlast aan ‘de Marokkaan’, vindt de constructie als overlastgevers ook plaats door het gebruik van talloze ‘creatieve’ labels en ‘creatieve’ combinaties van dergelijke labels zoals: ‘overlastjongeren’ (bijv. ME, 5-11-7: 12), ‘overlastgevende jongeren’ (bijv. VK, 17-10-7: 1), ‘hangjongeren’ (bijv. VK, 20-10-7: 3), ‘pestventjes’ (VK, 27-9-8: 2), ‘tuig’ (bijv. ME, 17-10-7: 3), ‘raddraaiers’ (bijv. NO, 19-10-7), ‘rotjochies’ (bijv. VK, 27-10-7: 15), ‘rotjongens’ (bijv. VK, 20-10-7: 3), ‘rotzakjes’ (bijv. VK, 22-10-7: 3), ‘lastpakken’ (bijv. VK, 22-10-7: 3), ‘kwelgeesten’ (bijv. 1V, 16-10-7), ‘rotte appels’ (bijv. TG, 31-10-7: 9), ‘schoffies’ (TG, 27-10-7: 5), ‘duivels’ (bijv. ME, 6-10-8: 12) en allerlei varianten op ‘etters’ (ettertjes, etterbakken, etterjochies, etterbuilte: bijv. NO, 7-1-10), snot (snotneuzen, snottebellen, snotjongens: bijv. PW, 3-10-08) en ‘straatjongeren’ (straattuig, straatterroristen en straatschuimers: bijv. VK, 8-1-10: 11). Een deel van deze labels wordt ook expliciet gekoppeld aan de Marokkaanse etniciteit, zoals: ‘kut-Marokkanen’ (bijv. VK, 1-12-7: 3), ‘klierige Marokkaanse Nederlanders’ (VK, 31-10-7: 11), ‘Marokkaanse straatterroristen’ (bijv. VK, 27-9-8: 9), ‘Marokkaans tuig’ (VK, 16-1-10: onbekend), ‘Marokkaanse raddraaiers’ (TG, 19-2-10: 3) en ‘doorgedraaide Noord-Afrikanen’ (TG, 19-9-8: 1). Het gebruik van dergelijke talloze negatieve labels is volgens Cohen in een *morele paniek* een typische uiting van de negatieve emotionele energie ten aanzien van de *folk devil* (2002, p. 40).

5.5.3 ‘De Marokkaan’ als crimineel

Naast het beeld van ‘de Marokkaan’ als overlastgever wordt ook het beeld van ‘de Marokkaan’ als ‘crimineel’ op een emotioneel energieke, creatieve en gedetailleerde wijze geconstrueerd. Binnen deze constructie worden ‘Marokkanen’ ten eerste gekoppeld aan: ‘criminaliteit’ in het algemeen (bijv. PW, 17-12-10), een oververtegenwoordiging in de criminaliteit (bijv. TG, 26-9-8: 1), jeugdcriminaliteit (bijv. VK, 29-11-8: 1), lokale criminele jeugdgroepen (bijv. NO, 19-10-7) en aan recidive (bijv. VK, 3-11-7: 22-23). Verder wordt deze constructie tot crimineel – net als bij de constructie tot overlastgever – gerealiseerd door koppelingen tussen ‘Marokkanen’ en verschillende concrete vormen van criminaliteit te leggen. Zo worden ‘Marokkaanse jongeren’ gekoppeld aan: geweld in algemene zin (bijv. VK, 10-12-8: 20-21), maar ook aan specifieke geweldsdelicten zoals: het dreigen met geweld (bijv. PW, 17-12-7), mishandelen (bijv. NO, 4-10-10), huiselijk geweld (bijv. VK, 17-10-7: 13), moord (ME, 7-11-8: 10) en ‘geweld tegen homo’s’ (bijv. PW, 17-9-8). Daarnaast worden zij ook gekoppeld aan allerlei vermogensdelicten, zoals: diefstal (bijv. PW, 17-10-8), tasjesdiefstal in het bijzonder (bijv. VK, 14-10-8: 12), ‘plunderingen’ (bijv. TG, 4-10-8: 1), woninginbraak (bijv. VK, 9-1-10: 3), autokraak (1V, 16-10-7), beroving (bijv. TG, 4-10-8: 3) en de beroving van ‘oude vrouwtjes’ in het

bijzonder (bijv. VK, 27-10-7: 7). ‘De Marokkaan’ wordt verder ook gekoppeld aan: vandalisme (bijv. PW, 23-9-8), ‘vernieling’ (bijv. 1V, 27-10-7), autobranden (bijv. ME, 21-12-7: 14), drugshandel (bijv. TG, 21-9-8: 3) en tot slot – in de Slotervaart- en Culemborg-casussen – veelvuldig aan ‘relschoppen’ (bijv. ME, 17-10-7: 17).

Dit beeld van ‘de Marokkaan’ als crimineel wordt ook hier weer versterkt door het gebruik van tal van labels en combinaties van labels, zoals: ‘criminelen’ (bijv. 1V, 27-10-7), ‘wetsovertreders’ (bijv. ME, 1-11-7: 1) en ‘boeven’ en ‘boefjes’ (bijv. TG, 19-10-7: 5; ME, 1-11-7: 1), ‘hardnekkige criminelen’ (bijv. TG, 19-10-7: 5), ‘harde-kernjongeren’ (VK, 27-10-7: 15), ‘hardcore criminele overlast- en geweldplegers’ (VK, 27-10-7: 15) en ‘gangsters’ (bijv. TG, 19-12-7: 3). Voor ‘de Marokkanen’ die eenmalig of nog maar kort crimineel zijn, worden termen als ‘debutantenboeven’ gebezigd (ME, 1-11-7: 1). ‘Marokkaanse jongeren’ die niet crimineel zijn, worden alsnog gecriminaliseerd door het gebruik van het label als ‘aspirant-criminelen’ (bijv. ME, 1-11-7: 1). Ook om de ‘relschoppers’ (bijv. PW, 13-11-7) aan te duiden wordt een ruime en creatieve vocabulaire gebruikt, zoals: ‘reljeugd’ (bijv. TG, 26-9-8: 6), (harde-kern-) ‘reljongeren’ (bijv. VK, 27-10-7: 15), ‘vernielzuchtige jongeren’ (ME, 17-10-7: 20), ‘vandalen’ (bijv. ME, 15-11-7) en ‘oproerkraaiers’ (TG, 20-9-8: 5). In sommige gevallen wordt het stereotype beeld van ‘de Marokkaan’ als ‘overlastgever’ nog gekoppeld aan het stereotype beeld van de ‘crimineel’, wat leidt tot labels als: ‘overlast-criminele jongeren’ (PW, 15-10-7), ‘criminele straatjongens’ (VK, 6-11-7: 15) en ‘criminele straattuigjes’ (NO, 18-10-7).

5.5.4 ‘De Marokkaan’ als probleemjongere

‘De Marokkaan’ wordt naast ‘overlastgever’ en ‘crimineel’ ook beschreven en besproken als een ‘probleemjongere’. Dit een stereotype beeld – dat ook de eerste twee *beelden* van de ‘overlastgever’ en ‘crimineel’ omvat – ontstaat door het koppelen van allerlei sociale problemen aan ‘de Marokkaan’, zoals: schooluitval (bijv. VK, 6-1-10: 3), spijbelen (bijv. VK, 27-10-7: 7), een laag opleidingsniveau (bijv. PW, 1-10-8), taalachterstand (bijv. VK, 16-1-10: onbekend), werkloosheid (bijv. TG, 26-9-8: 1), afhankelijkheid van uitkeringen (bijv. PW, 17-9-8) en het teren op en misbruiken van subsidies (bijv. VK, 16-9-8: 12), drugsgebruik (bijv. NO, 25-11-8) en psychische problematiek (bijv. NO, 22-10-8). Daarnaast wordt ook specifiek gesproken over sociale problematiek binnen zogenaamde ‘Marokkaanse probleemgezinnen’ (bijv. TG, 15-10-8: 3) en wordt veelvuldig ingezoomd op zogenaamde ‘probleemwijken’ specifiek waar relatief veel ‘Marokkanen’ wonen, zoals: Slotervaart (bijv. 1V, 16-10-7), het Utrechtse Kanaleneiland (bijv. VK, 22-10-7: 3) en de Haagse Schilderswijk (bijv. TG, 23-10-7: 35).

Dit beeld van ‘Marokkaanse’ jongeren als probleemjongeren wordt ook hier weer sterk neergezet door het gebruik van labels, zoals: ‘probleemjongeren’ (bijv. VK, 20-10-7: 3), ‘Marokkaanse probleemjongeren’ (bijv. NO, 25-11-8), ‘hardnekkige probleemjongeren’ (TG, 18-10-7: 3), ‘probleemkinderen’ (ME, 22-10-7: 2), ‘Marokkaanse probleemjeugd’ (bijv. ME, 6-10-8: 1), ‘ontspoorde jeugd’ (VK, 26-10-07, p. 2), ‘Marokkaanse randgroepjongeren’ (bijv. VK, 1-12-7: 3), ‘Marokkaans-Nederlandse risicjongeren’ (TG, 20-9-8: 1), ‘probleemgezinnen’ (bijv. PW, 17-12-7) en tot slot ‘Marokkaanse jongeren’ gezamenlijk als ‘probleemgroep’ (bijv. VK, 20-10-7: 15).

5.5.5 ‘De Marokkaan’ als psychisch gestoorde

Een vierde stereotype beeld dat wordt geschetst, is het beeld van ‘de Marokkaan’ als psychisch gestoorde. Volgens een aantal claims kampen ‘Marokkanen’ over het algemeen met serieuze psychische problemen. Zo legt de stadsdeelvoorzitter van Slotervaart, Ahmed Marcouch in de uitzending van Pauw & Witteman bijvoorbeeld een link tussen ‘Marokkaanse’ jongeren en psychische problematiek – en criminaliteit – door te stellen dat:

“[...] heel veel Marokkaanse jongeren, dus ook laten we zeggen de overlast-criminele jongeren waar we het vaak over hebben, dat die ook vaak heel vaak aanleg hebben voor schizofrenie en dat je ze vaker bijvoorbeeld tegenkomt als GGZ-klanten in gevangenissen.” (PW, 15-10-7)

In NOVA is het minister van Binnenlandse Zaken Guusje ter Horst die stelt dat er “sprake [is] van psychische, psychiatrische problematiek bij Marokkaanse jongeren” (NO, 22-10-8). Ook psychiater Jean-Paul Selten claimt in het mediadiscours dat in Nederland “Marokkaanse mannen van de tweede generatie een zeven keer zo hoog risico als autochtone leeftijdgenoten” hebben om schizofreen te worden (VK, 23-10-7: 12). Volgens cultureel-antropoloog Hans Werdmölder resulteert een ‘verinnerlijkt cultuurconflict’ onder ‘Marokkaanse’ jongeren “soms in schizofreen gedrag” (VK, 26-10-7: 11).

In de maatschappelijke reacties op het Slotervaart-incident wordt het psychiatrisch verleden van ‘de Marokkaanse’ Bilal B. dan ook breed uitgemeten. In de media vertaalt dit zich in krantenkoppen en lead-ins als: “Bilal B. vroeg kliniek om opsluiting” (VK, 16-10-7: 3), “Schizofrenie: draaideurpatiënten” (VK, 17-10-7: 2), “Familieleden van schizofrenen willen meebeslissen over opname” (1V, 17-10-7), “Patiënt Bilal is niet tijdig als ziek herkend” (VK, 23-10-7: 12) en in tientallen artikelen waarin ‘de Marokkaanse’ Bilal B. eveneens wordt beschreven als psychiatrisch patiënt (bijv. ME, 17-10-7: 1).

5.5.6 ‘De Marokkaan’ heeft een deviant karakter

“Descriptive traits included: neurotic, sick or unstable (5), show-off or exhibitionist (4), violent (4), cowardly (4), aimless or rudderless (4), half-baked, immature (3), precocious (2), dirty, unwashed (2), slick, slickly dressed (2), foolish or slow-witted (2), cynical, inarticulate. The attributes of boredom and affluence were mentioned so often as to warrant discussion as separate themes.” (Cohen, 2002, p. 41; haakjes in origineel)

Naast de constructie van ‘de Marokkaan’ als overlastgever, crimineel, probleemjongere en psychisch gestoorde, wordt ‘de Marokkaan’ ook sociaal afwijkende karaktereigenschappen toegeschreven. Deze kenmerken die vooral aan ‘Marokkaanse jongeren’ worden gekoppeld zijn wederom talloos. In de meest frequent gebruikte kenmerken zijn drie patronen – drie overkoepelende kenmerken – te vinden: ‘ze zijn

agressief, 'ze zijn niet te redden' en 'ze doen wat ze willen'. Een eerste stereotype karakterbeeld dat wordt geschetst, is dat 'de Marokkaan' 'agressief' is (bijv. VK, 23-10-7: 12). Zo wordt bijvoorbeeld gesproken van 'de agressie van Marokkaanse jeugd' (bijv. VK-3-10-8: 1) en van 'korte lontjesgedrag' (VK, 16-9-8: 12) of wordt 'de Marokkaan' gekoppeld aan allerlei vormen van 'agressief gedrag' (bijv. TG, 18-11-8: 9) gericht tegen bijvoorbeeld 'ambulancepersoneel', 'agenten op straat' of 'buschauffeurs' (bijv. TG, 16-9-8: 3). De stereotype 'Marokkaan' reageert bijvoorbeeld agressief op het minste of geringste, zoals een bewoner van Gouda beschrijft:

“Van Eendrachtsweg tot Teldersstraat, van de apotheek aan de Dunantsingel tot de flats in de Wiardi Beckmanstraat. 's Avonds is het al heel lang 'no go', maar nu moet je zelfs overdag op je hoede zijn. Eén verkeerde blik naar van die kortgeknipte mannetjes en het is mis. Hoe kan het toch zijn dat ze nooit werken, maar wel in benzineslurpende BMW's rondrijden? De agressie van die jongens werkt verlamdend.” (TG, 20-9-8: 5)

Het tweede stereotype beeld dat wordt geschetst van het karakter van 'de Marokkaan' is dat deze 'niet te redden' is. Zo stellen Burgemeester Job Cohen en VVD-Kamerlid Henk Kamp in de Slotervaart-casus bijvoorbeeld dat er al zoveel in 'deze jongeren' is geïnvesteerd, maar dat niets meer helpt. Volgens hen is een harde aanpak de enige oplossing voor deze groep (NO, 19-10-7; PW, 17-12-7). Een Volkskrant-columniste stelt dat “nergens in Europa zo veel wordt geïnvesteerd in projecten die sociale cohesie moeten bevorderen als hier”, ‘maar dat het aan de jongeren voorbij gaat en ze dan nog durven te klagen ook’ (VK, 2-11-7: 11). Ivar Manuel, D66-aanvoerder in de Amsterdamse gemeenteraad, stelt dat ondanks “een hele geschiedenis aan hulpverleningstrajecten” met deze jongeren ‘nog geen land te bezeilen is’ (TG, 21-11-7: 33). Volgens journaliste Fleur Jurgens ontwikkelen ‘Marokkaanse jongeren’ een moraal op straat waarmee zij zich “totaal onbemiddelbaar maken” (TG, 19-10-7: 5). VVD-Kamerlid Fred Teeven stelt dat er aan sommige jongens gewoon “niet te sleutelen valt” (NO, 19-10-7) en Eric Nordholt, oud-hoofdcommissaris van de politie Amsterdam, stelt dat sommige jongens “niet te redden” zijn, “niet voor rede vatbaar” zijn en “in zeker zin verloren zijn” (NO, 18-10-7; NO 19-10-7). Ook in de Gouda-casus wordt een dergelijk beeld van reddeloosheid geschetst. Farid Azarkan, voorzitter van het Samenwerkingsverband Marokkaanse Nederlanders, stelt bijvoorbeeld dat “de jongens die ‘dit’ [Gouda, red.] doen helaas onbereikbaar [zijn] voor hulpverlening, politie, leraren en hun eigen ouders” (ME, 16-9-8: 2) en minister van Binnenlandse Zaken Guusje ter Horst spreekt van “een groep die al heel lang ongrijpbaar is” voor hulpverleners (PW, 23-9-8).

Ten derde wordt ‘Marokkaanse jongeren’ vooral verweten dat “ze doen wat ze willen” (bijv. NO, 4-10-10), “overal schijnt aan” hebben (bijv. VK, 6-1-10: 3) en het gevoel hebben dat het alleen maar om hen draait (bijv. 1V, 16-10-7). Zo vindt stadsdeelvoorzitter van Slotervaart Ahmed Marcouch bijvoorbeeld dat de politie ‘grenzen moet stellen’, omdat de jongeren die in Slotervaart voor problemen zorgen ‘je in de maling nemen’ en ‘lak aan alles’ (VK, 17-10-7: 1; TG, 19-10-7: 6) en ‘schijnt aan het systeem hebben’ (TG, 19-10-7: 6). Daarnaast lezen en horen we dat vooral ‘Marokkaanse jongens’ “het gevoel [hebben] dat niemand ze tegenhoudt” (TG, 19-10-7: 5) en het idee dat ze boven de wet staan (bijv. TG, 6-1-10: 3). Ze hebben ‘geen respect’ voor andere mensen (bijv. 1V, 16-10-7; ME,

17-10-7: 17), zoals: “de Nederlandse gezagdragers” (bijv. VK, 26-10-7: 11), ouderen en ‘zelfs niet voor de imam’ (PW, 16-10-7). Enkelen maken hierbij gebruik van de eerdergenoemde tegenstelling tussen de Marokkaanse *folke devil* en de Molukse *folke saint*:

“Maar verschillen zijn er ook. Waar Molukse kinderen de leraren meestal met respect tegemoet traden, willen de Marokkaanse kleintjes nog wel eens een andere toon aanslaan.” (VK, 9-1-10: onbekend)

Daarenboven wordt ‘Marokkaanse jongeren’ verweten geen zelfkritiek te hebben (bijv. VK, 20-10-7: 22-23). Volgens enkelen is dit gebrek aan “gezonde zelfkritiek” ontstaan door de jarenlange ‘externe bevoogding’ door de overheid. Hiervoor wordt voornamelijk de PvdA verantwoordelijk gehouden; de partij die volgens een Telegraaf-columnist “iedere allochtoon in de eerste plaats ziet als een hulpbehoevend slachtoffer” (TG, 19-12-7: 3). Tot slot worden nog enkele andere karaktereigenschappen meerdere malen genoemd die buiten de drie door mij gevonden patronen vallen, zoals: achterdochtig (bijv. ME, 17-10-8: 12), argwanend (bijv. PW, 25-9-8), asociaal (bijv. VK, 16-9-8: 12; 1V, 16-10-7), losgeslagen (bijv. TG, 16-10-8: 3), opgeschoten (bijv. TG, 18-9-8: 1), gefrustreerd (bijv. VK, 23-10-7: 12) en provocerend (bijv. TG, 21-9-8: 3).

5.5.7 ‘De Marokkaan’ haat en minacht...

Als laatste wordt de stereotype ‘Marokkaan’ nog omschreven als iemand die een afkeer heeft tegen een aantal groepen mensen in Nederland of deze minacht. Zo wordt in de drie maatschappelijke reacties bijvoorbeeld geclaimd dat ‘Marokkaanse jongeren’ gevoelens van haat en minachting hebben jegens de politie. Zo worden bijvoorbeeld in een uitzending van Pauw & Witteman twee ‘Marokkaanse’ jongeren op straat gevraagd naar hun mening over de politie, waarmee dit stereotype beeld van een afkeer tegen de politie wordt bevestigd:

Jongen 1: “De politie wil ons niet, gewoon. Ze willen ons gewoon niet.”

Jongen 2: “Boetes, zomaar boetes.”

Jongen 1: “Slecht, die politie. Ze denken: Allochtonen, klaar”. (PW, 17-12-7)

Andere voorbeelden komen van VVD-Tweede Kamerlid Henk Kamp die stelt dat politieagenten in Slotervaart “de hele dag als honden bejegend worden” (PW, 17-12-07) en de Marokkaans-Nederlandse schrijver Hassan Bahara die in een artikel beschrijft hoe een fictieve, stereotype Marokkaanse jongen uit Slotervaart vertelt over zijn negatieve ervaringen met de politie – de politie zit altijd achter hem aan en geeft hem boetes vanwege overtredingen van het samenscholingsverbod – en over zijn opvatting dat de politie Bilal B. zomaar en meteen heeft neergeschoten (VK, 24-10-7: 13). Ook experts dragen bij aan een dergelijk stereotype beeld. Zo stelt cultureel-antropoloog Hans Werdmölder: “In de beleving van veel Marokkaans-Nederlandse jongeren vormt de politie nog altijd de ultieme vijand” (VK, 26-10-7: 11). In een interview met een andere criminoloog, Jan-Dirk de Jong, wordt gesteld dat zijn respondenten, ‘Marokkaanse jongeren uit Amsterdam-West’, hem in eerste instantie achterdochtig benaderden, omdat ze dachten dat hij van de politie was, “wat gelijk stond aan de vijand” (VK, 6-11-7: 15).

Een tweede groep die de stereotype ‘Marokkaan’ zou haten en minachten, zijn de media. Zo beschrijft een journalist van de Telegraaf in de Culemborg-casus dat er een “grimmige sfeer” ontstaat als hij als verslaggever vragen aan een groep ‘Marokkaanse jongeren’ begint te stellen. Eén van hen legt uit waarom: "Morgen staan wij weer bekend als de relschoppers. En daarom praten wij niet met jullie. Daar komt bij dat je voor de verkeerde krant werkt" (TG, 5-1-10: 5). Ook de Volkskrant brengt een soortgelijk bericht over een eigen journaliste die de wijk Kanaleneiland in Utrecht intrekt om met ‘Marokkaanse jongeren’ te spreken:

“Als vertegenwoordiger van de gehate media word je de ene keer metéén weggestuurd, de andere keer als je net in gesprek bent. Een jongen met boze ogen en een gouden tand sist dat je je uit de voeten moet maken.” (VK, 20-10-7: 22-23)

Dit stereotype beeld wordt nog verder versterkt door berichtgeving over de incidenten waarbij journalisten zijn geïntimideerd en belaagd – en waarin ‘Marokkaanse jongeren’ als schuldigen worden aangewezen – in de Slotervaart- en Gouda-casussen. Ander groepen die als de ‘usual victims’ van de haat en minachting van de Marokkaanse *folk devil* worden beschreven zijn met name: ‘homoseksuelen’ (bijv. PW, 1-12-8), ‘joden’ (bijv. VK, 24-10-7: 13) en ‘vrouwen’ (bijv. TG, 9-1-10: 3).

5.5.8 Verklaringen: de stereotype ‘Marokkaan’ als ‘de culturele Ander’

*“Causation: opinions about the causes of the behaviour.”
(Cohen: 2002, p. 37)*

‘De Marokkaan’ en ‘Marokkaanse jongeren’ in het bijzonder worden in het mediadiscours gekoppeld aan allerlei negatieve gedragingen – zoals criminaliteit en overlast, aan allerlei sociale en psychische problemen en hen worden deviante karaktertrekken en haat minachting voor bepaalde groepen in ‘de Nederlandse samenleving’ toegeschreven. Naast dit proces van *othering* – de constructie van ‘de Marokkaan’ als ‘de morele Ander’ – wordt ‘de Marokkaan’ tegelijkertijd ook nadrukkelijk geconstrueerd als ‘de culturele Ander’. Dit gebeurt middels twee *othering*-processen die Young (2007) beschrijft als *distancing* en *inversion*.

5.5.9 Distancing door etnisering en diagrammatica

“Distancing: blaming factors or groups which are seen as unrelated to the normal functioning social order.” (Young, 2007, p. 142)

In de maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders wordt op twee manieren een groep mensen buiten de ‘normaal functionerende sociale orde’ (Young, 2007, p. 142) geplaatst en aangewezen als schuldigen. Enerzijds worden negatieve gedragingen, sociale en psychische problemen en deviante karaktertrekken gekoppeld aan de Marokkaanse

etniciteit. Dit gebeurt voornamelijk door – zoals we eerder zagen – het veelvuldige spreken van: de ‘Marokkaanse’ overlastgevers, de ‘Marokkaanse’ criminelen, de ‘Marokkaanse’ relschoppers, de ‘Marokkaanse’ probleemjongeren’, de ‘Marokkaanse’ Bilal B., et cetera. Door deze *etnisering* van sociale problemen en negatieve gedragingen worden Marokkaanse Nederlanders – en Marokkaans-Nederlandse jongeren in het bijzonder – aangewezen als exogene schuldigen, oftewel als schuldigen die niet uit Nederland afkomstig zijn, maar uit Marokko.

Anderzijds worden in het mediadiscours ook labels gebruikt en beschrijvingen gegeven van Marokkaanse Nederlanders waarmee zij verbaal worden uitgesloten van ‘de Nederlandse maatschappij’ en hiermee als exogene Anderen worden bestempeld. Schinkel duidt dergelijke structurerende technieken waarmee in het integratiediscours scheidingen worden aangebracht tussen mensen die zich ‘binnen de samenleving’ bevinden en specifieke groepen mensen die ‘buiten de samenleving’ worden geplaatst als *diagrammatica* (2008, p. 38-52). Een exemplarisch voorbeeld van het gebruik van dergelijke diagrammatica is een opiniestuk in de Volkskrant van de Amsterdamse wethouder en locoburgemeester Lodewijk Asscher en stadsdeelvoorzitter van Slotervaart Ahmed Marcouch. Zij maken in dit opiniestuk – waarin zogenaamde ‘integratiekwesies’ worden aangekaart en ‘Marokkanen’ expliciet als problematische groep worden benoemd – gebruik van een aantal in het mediadiscours veelgebruikte uitsluitende termen:

“Voor **buitenstaanders** moeten wij verwoorden hoe het hoort in **onze** maatschappij. Doen **we** dat niet, dan maken **wij** het **hen** onmogelijk zich de Nederlandse identiteit en cultuur eigen te maken. En daardoor wordt het moeilijk voor **allochtonen** om erbij te horen. Mensen buitensluiten door je regels niet uit te spreken, is een geniepige vorm van intolerantie.” (VK, 15-12-7: 15; dikdrukken niet in origineel).

Marokkaanse Nederlanders worden in dit citaat niet alleen gelabeld als ‘buitenstaanders’ – oftewel mensen die niet bij de groep horen, maar ook als ‘allochtonen’ – oftewel mensen die van ergens anders afkomstig zijn of niet-oorspronkelijke bewoners van Nederland. Daarnaast stellen zij dat ‘wij’ deze ‘buitenstaanders’ moeten verwoorden hoe het hoort in ‘onze’ maatschappij. Door te spreken van ‘buitenstaanders’, ‘wij’ en ‘onze’ maatschappij, plaatsen zij deze ‘buitenstaanders’ expliciet buiten de ‘Wij’-groep en de maatschappij. Verderop in het stuk gebruiken zij de in het mediadiscours veelgebruikte termen als ‘integratie’ en ‘nieuwkomers’:

“**Integratie in de samenleving** kan pas lukken als aan **nieuwkomers** kan worden overgebracht wat de kern van die samenleving is. Laat zien hoe trots je kunt zijn op Nederland en met hoeveel moeite en tegenslag **wij onze** samenleving en cultuur hebben verworven. De boodschap? 'Werk hard, overwin obstakels, dan kom je er.' In de stad kijkt niemand naar je om als de ouders dat niet doen. Dan word je een normloos kind. Veel **Marokkaanse jongens** hangen zonder sociale controle urenlang op straat.” (VK, 15-12-7: 15; dikdrukken niet in origineel)

Ze spreken van ‘integratie in de samenleving’ waarmee wordt gesteld dat deze buitenstaanders, allochtonen of ‘zij’ nog niet ‘in’ ‘de samenleving’ zijn, maar nog daarbuiten staan; ‘ze’ moeten immers nog ‘integreren’ – oftewel opgaan in de

maatschappij. Vervolgens wordt er gesproken van ‘nieuwkomers’, dus mensen die hier nog maar ‘net’ zijn en van buiten Nederland zijn ‘gekomen’. Als voorbeeld van deze ‘nieuwkomers’ worden dan ‘Marokkaanse jongens’ aangehaald, dan wel hun ouders die tekort zouden schieten in de opvoeding. In het opiniestuk gebruiken ze verder ook nog de term ‘migranten’ om ook weer onder andere ‘Marokkanen’ in Nederland aan te duiden, een bevolkingsgroep waarvan bijna de helft van de leden nooit in zijn leven is ‘gemigreerd’, maar gewoon in Nederland is geboren⁷⁹. Het stuk wordt afgesloten met een zin waarin deze ‘buitenstaanders’, ‘allochtonen’, ‘nieuwkomers’, ‘zij’ en ‘migranten’ wel geschaard worden onder dezelfde label, namelijk “alle Nederlanders”. In dit geval wordt echter wel een accent aigu (‘) gebruikt, waarmee de ‘uitzonderlijkheid’ van deze insluiting wordt bevestigd (VK, 15-12-7: 15). Andere voorbeelden van omschrijvingen van Marokkaanse Nederlanders als exogene Anderen, vinden we in een ander artikel in de Volkskrant over ‘Marokkaanse jongeren’, waarin zij worden afgezet tegen “Nederlandse jongeren” en “de Nederlanders”:

“De jongeren zijn opgegroeid in een gebied waar **geen Nederlandse jongeren** wonen. Op school zaten soms nog wat Turken of een enkele Surinamer of een Chinees, maar **een Nederlands kind** was er nauwelijks te vinden. **De Nederlanders** die ze tegenkwamen, waren van het onderwijs, de politie of het welzijnswerk.” (VK, 20-10-7: 22-23; dikdrukken niet in origineel)

In andere beschrijvingen worden ‘Marokkaanse jongeren’ op soortgelijke wijze afgezet tegen ‘de Nederlandse samenleving’ (bijv. VK, 27-10-7: 15) of ‘onze maatschappij’ (bijv. TG, 21-11-7: 33). Ten slotte wordt in de maatschappelijke reacties veelvuldig gesproken over ‘de integratie’ of vooral ‘mislukte’ of ‘gebrekkige’ integratie van ‘Marokkanen’ in ‘de Nederlandse samenleving’ (bijv. TG, 17-10-7: 3; PW, 1-12-8; ME, 8-1-10: 3). Dit frequente wijzen op integratie plaatst ‘Marokkanen’ tevens buiten ‘de samenleving’, omdat hiermee wordt verondersteld dat zij een aparte groep vormen die nog in de groep ‘Nederlanders’ of ‘de Nederlandse samenleving’ moet opgaan (zie ook Schinkel, 2007; 2008).

⁷⁹ In 2007 – ten tijde van dit opiniestuk – is 51% van de Marokkaanse Nederlanders in Nederland geboren in Marokko en 49% in Nederland. In 2017 is deze verhouding veranderd en is 56% van de Marokkaanse Nederlanders in Nederland geboren. In de leeftijdsgroep tot 20 jaar is zelfs 97,6% in Nederland geboren (CBS Statline, 2017). Het dan nog spreken van (im)migranten is een onjuiste weergave van de werkelijkheid.

5.5.10 *Inversion door culturele verklaringen*

“Inversion: instead of the problems of society giving rise to crime, crime is seen to be an autonomous problem for society.” (Young, 2007, p. 142)

Een tweede *othering*-proces – een proces dat vaak volgt na *distancing* – is het zoeken van de oorzaken voor de sociale problemen en negatieve gedragingen van deze exogene Anderen dan ook in ‘de cultuur’ van deze Anderen en niet in ‘de eigen cultuur’. Young (2007, p. 141-143) beschrijft dit proces als *inversion*; in plaats van dat sociale problemen worden gezien als het resultaat van de bestaande sociale orde en structuur van de maatschappij, worden deze gezien als een autonoom probleem voor de maatschappij. In het geval van ‘migranten’ worden sociale problemen volgens Young beschouwt als geïmporteerd vanuit het herkomstland, in plaats van dat de ‘migrant’ wordt gezien als de dupe van de sociale problemen van een maatschappij, zoals: inadequaat onderwijs, erbarmelijke huisvesting, tweederangs gezondheidszorg en blootstelling aan hoge criminaliteit en overlast (p. 141-143). Ook Goffman beschrijft een soortgelijk proces, maar dan op de schaal van sociale interacties. Volgens hem worden tekortkomingen bij gestigmatiseerden al gauw gekoppeld aan hun stigma, waar vaak andere oorzaken voor aan te wijzen zijn (1963, 26-27). Dit tweede door Young – en Goffman – beschreven *othering*-proces treffen we ook aan in alle drie de onderzochte maatschappelijke reacties. Er worden in deze reacties namelijk een breed scala aan *verklaringen* aangedragen voor de sociaal deviante gedragingen van ‘Marokkaanse jongeren’, die grotendeels – direct of indirect – worden gekoppeld aan de exogene cultuur van ‘de Marokkaan’. De meest genoemde *verklaringen* zijn: culturele, pedagogische en sociaaleconomische *verklaringen*.

Culturele verklaringen

‘De Marokkaanse cultuur’ – een onterecht statisch verondersteld geheel van waarden, normen en overtuigingen – wordt in het mediadiscours meermalig ‘direct’ aangedragen als verklaring voor het negatieve gedrag of de sociale problematiek van ‘Marokkaanse jongeren’. Deze koppeling tussen ‘de Marokkaanse cultuur’ en problematisch gedrag of sociale problemen beschrijft Schinkel (2008) als een manier van ‘de Nederlandse samenleving’ om sociale problemen buiten het zuivere Nederlandse sociaal lichaam – of buiten *de gedroomde samenleving* – te plaatsen (p. 39-43 en 80-81). Deze associatie tussen sociale problemen en exogene culturen – in plaats van tussen sociale problemen en rassen zoals bij *racisme* het geval is – gaat in het mediadiscours in de meeste gevallen niet veel verder dan het slechts oppervlakkig benoemen van ‘de Marokkaanse cultuur’ of achtergrond als oorzaak:

“Het heeft wel degelijk te maken met de Marokkaanse cultuur. Thuis worden deze jongens meestal keihard opgevoed door een autoritaire vader die hen alleen maar commandeert. Juist bij Marokkaanse jongens die wat minder sterk in de schoenen staan, over minder maatschappelijke bagage beschikken en een dik ego hebben, leidt dat tot conflicten, verzet en criminaliteit.” (ME, 16-9-8: 2)

Deze culturele verklaring wordt in sommige gevallen wel toegelicht door – impliciet of expliciet – te wijzen op allerlei vermeende culturele factoren. Zo wordt bijvoorbeeld gesteld dat Marokkaans-Nederlandse jongeren tussen twee botsende culturen – ‘de Nederlandse’ en ‘de Marokkaanse’ – zouden leven. Deze botsing levert een identiteitscrisis op die vervolgens het problematische gedrag zou veroorzaken (bijv. ME, 16-9-8: 2; VK, 26-10-7: 11). Daarnaast wordt gewezen op ‘disfunctionele gezinnen’ (bijv. TG, 23-10-8: 8) als uitloei van ‘de Marokkaanse cultuur’, want deze kenmerkt zich volgens een aantal claims door: ‘gedwongen huwelijken’ (VK, 17-10-7: 13), ‘importhuwelijken’ (ME, 29-1-10: 6), ‘echtscheidingen’ (bijv. VK, 24-10-7: 11), ‘slechte ouder-kindrelaties’ (bijv. NO, 22-10-8) en een ‘slechte opvoeding’ (bijv. ME, 8-1-10: 3). Verder spreekt men nog over culturele factoren als: onderlinge ‘wantrouwen’ en jegens de overheid en Nederlanders in het algemeen, een ‘overlevingsmentaliteit’ dat is meegenomen uit Marokko (bijv. VK, 16-9-8: 12), een ‘slachtoffercultuur’ waarin men geen verantwoordelijkheid neemt over de eigen daden (bijv. VK, 21-10-8: 3), een cultuur van ‘schaamte’ waarin men elkaar de hand boven het hoofd houdt (bijv. VK, 27-10-7: 15), negatief ‘groepsgegedrag’ (bijv. 1V, 19-9-8) en een ‘verstikkende sociale controle’ als het gaat om traditionele normen (bijv. VK, 16-9-8: 12), maar ‘gebrek aan sociale controle’ als het gaat om overlast en criminaliteit (bijv. PW, 3-10-8).

Tot slot wordt ‘de Marokkaanse cultuur’ ook op meer impliciete wijze aangedragen als verklaring voor ‘het Marokkanenprobleem’ door bijvoorbeeld te spreken over de zogenaamde ‘integratieproblematiek’ (bijv. NO, 25-11-8), ‘integratieproblemen’ (bijv. TG, 17-10-7: 3), “multiculturele bijeffecten” (PW, 17-10-7), ‘het immigratievraagstuk’ (bijv. PW, 1-12-8), “het grote vraagstuk van immigratie en integratie” (TG, 27-10-7: 5), maar ook door bijvoorbeeld specifiek de minister van Integratie na de Slotervaart-rellen aan te wijzen als de verantwoordelijke minister (bijv. PW, 13-11-7; VK, 31-10-7: 18). Met deze gebrekkige of mislukte ‘integratie’ impliceert men – bewust of onbewust – dat ‘Marokkanen’ ‘de Nederlandse cultuur’ nog niet of nauwelijks hebben overgenomen, oftewel te veel vasthouden aan hun exogene cultuur. Volgens Schinkel is “de ontdekking van cultuur als verklarende factor” voor sociale problemen en het aandragen van assimilationistische integratie als de hiervoor ‘logische’ oplossing een typisch kenmerk van het hedendaagse integratiediscours in Nederland dat hij aanduidt als het *culturisme* (2008, p. 80-82).

Pedagogische verklaringen

Naast de culturele *verklaringen* is de opvoeding van ‘Marokkaanse jongeren’ een populaire verklaring in het mediadiscours. Zo zien we in de Slotervaart-casus dat stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch bijvoorbeeld stelt dat de problematiek “primair bij de ouders [ligt] die hun kinderen goed moeten opvoeden” (PW, 17-12-7). Hij noemt jongeren die voor problemen zorgen “een product van hun ouders”, want “de manier waarop ze opgevoed zijn, bepaalt hoe zo een kind uiteindelijk wordt” (1V, 27-10-7). Bernard Welten, korpschef van de Amsterdamse politie, vraagt zich hardop af waar de ouders zijn van deze jongeren die volgens hem ‘gewetenloos’ zijn geworden en blijkbaar geen ‘normbesef’ van huis uit hebben meegekregen; er is “niemand meer in huis die iets te zeggen heeft over ze” (PW, 17-10-7). Volgens een Telegraaf-columnist gaat het zelfs om “ouders die toestaan dat hun tienerkinderen bij nacht en ontij inbreken, mensen molesteren en auto's in brand steken” (TG, 21-10-7: 3). Ook in de Gouda- en Culemborg-casussen is opvoeding een even populaire verklaring.

Deze niet-culturele verklaring wordt in de maatschappelijke reacties echter toch vaak alsnog gekoppeld aan de Marokkaanse etniciteit en cultuur. Zo wordt bijvoorbeeld in het hoofdredactioneel commentaar van de Volkskrant gesteld dat bij ‘Marokkaanse jongeren’ de opvoeding een nog veel groter probleem is, omdat de ouders slecht geïntegreerd zijn en niet weten hoe ze hun kinderen in Nederland moeten opvoeden (VK, 24-10-7: 11) en is het volgens stadsdeelvoorzitter Ahmed Marcouch, “in veel Marokkaanse gezinnen niet de norm om veel tijd te besteden aan de kinderen, in gesprek te gaan met ze over bijvoorbeeld seksualiteit en verliefdheid, dingen met hen te ondernemen of aandacht aan hun school te besteden” (TG, 13-12-07: 33). In een enkele artikelen wordt ook specifiek de ‘prinsjestheorie’ gepropageerd. ‘Marokkaanse jongens’ zouden bijvoorbeeld volgens journaliste Fleur Jurgens “vanaf hun geboorte op handen gedragen” worden en vooral door hun moeders als ‘prinsjes’ worden behandeld. Wanneer deze jongens dan als tieners “de normale wereld” betreden, worden ze niet meer als prinsjes behandeld en moeten ze hard werken om iets voor elkaar te krijgen. Dat valt ze volgens haar zwaar tegen, wat resulteert in negatieve gedragingen (VK, 27-10-7: 7). Cultureel-antropoloog Hans Werdmölder bevestigt deze theorie in een ander artikel. Ook volgens hem worden ‘Marokkaanse jongeren’ thuis als prinsjes behandeld, maar moeten zij op straat “hun mannetje staan” en ervaren zij zichzelf op school “als een mislukkeling”, wat kan leiden tot criminaliteit en verzet (VK, 26-10-7: 11).

Niet alleen in de Slotervaart-casus wordt deze koppeling alsnog gelegd. Zo wijst een Nederlandse bewoonster van de Diepenbrockstraat in de Culemborgse wijk Terweijde op een gebrek aan opvoeding en respect als oorzaak voor het gedrag van “de Marokkaanse crimineeltjes” (VK, 5-1-10: 3). Volgens columnist Cees Camphuis grijpen ‘Marokkaanse’ ouders te weinig in bij “het eigen kroost” en moet ‘de samenleving’ dat niet tolereren (TG, 19-2-10: 3). Een andere columnist in de Telegraaf stelt dat ‘Marokkaans tuig’ ‘nauwelijks’ door de eigen ouders wordt ‘gecorrigeerd’ (TG, 6-1-10: 3). CDA-Tweede Kamerlid, Coskun Çörüz, wijt de problemen bij zowel de ‘Marokkaanse’ als de ‘Molukse’ probleemjongeren aan een “gebrek aan waarden en normen en een gebrek aan respect” (ME, 8-1-10: 3). VVD-Tweede Kamerlid Paul de Krom claimt dat “het gezag van met name de ouders van Marokkaanse jongens niet verder reikt dan de voordeur” en vindt dat de overheid dit gezag op straat weer terug moet krijgen (ME, 8-1-10: 3).

Sociaaleconomische verklaringen

Naast cultuur en opvoeding worden ook allerlei sociaaleconomische factoren aangedragen als oorzaken. Op het gebied van onderwijs wijst men bijvoorbeeld op factoren als een laag opleidingsniveau (bijv. 1V, 27-10-7), schooluitval (bijv. TG, 26-9-8: 1), spijbelen (bijv. ME, 4-12-7: 18), geen diploma’s (ME, 8-1-10: 3), matig onderwijsaanbod (ME, 24-10-7: 16), het niet kunnen vinden van een stageplek (ME, 3-1-8: 12), kwaliteit van het onderwijs (bijv. PW, 17-12-7) en taalachterstand (bijv. PW, 13-11-7). Daarnaast wordt nog veel gewezen op werkloosheid (bijv. ME, 3-1-8: 12), slechte huisvesting (bijv. TG, 21-12-7: 6), “kleine huizen en grote gezinnen” (ME, 24-10-7: 16), afhankelijkheid van uitkeringen (VK, 17-10-7: 13) en armoede in algemene zin (bijv. NO, 18-10-7). Ook deze sociaaleconomische *verklaringen* worden in het discours veelvuldig alsnog aan de Marokkaanse etniciteit en cultuur gekoppeld:

“De problemen blijven niet beperkt tot de straat. Binnen de Marokkaanse bevolkingsgroep is er volgens Cohen [burgemeester van Amsterdam, red.] tevens sprake van veel probleemgezinnen en schooluitval; een derde van de kinderen doet niet mee aan de Citotoets.” (VK, 1-11-7: 3)

Overige verklaringen: van chimpanseegegedrag tot géén verklaring

Verder worden er nog allerlei andere *verklaringen* gegeven die tevens veelal alsnog worden gekoppeld aan de exogeniteit van ‘de Marokkaan’ – en dus los worden gekoppeld van de normaal functionerende Nederlandse sociale orde. Zo spreekt men bijvoorbeeld over psychische problematiek (VK, 24-10-7: 11), drugsgebruik (bijv. PW, 15-10-7), een gebrek aan ‘Marokkaanse’ rolmodellen (bijv. VK, 26-10-7: 2), verkeerde vrienden (bijv. VK, 24-10-7: 11), migratie (bijv. VK, 26-10-7: 2), segregatie – oftewel te weinig contact met ‘de Nederlander’ en te veel met ‘Marokkanen’ (bijv. ME, 29-1-10: 6), het kopiëren van de exogene Amerikaanse ‘gangstalifestyle’ (bijv. VK, 26-10-7: 2), plezier (bijv. VK, 19-10-7: 3), spanning, sensatie en ‘de stoerste zijn’ (VK, 6-11-7: 15), verveling (bijv. NO, 4-1-10), *young male*-gedrag dat chimpanseejongens ook vertonen (TG, 6-1-10: 3), ‘haantjesgedrag’, *street credibility* (VK, 6-1-10: 3), territoriumdrift (bijv. VK, 9-1-10: onbekend), trots (1V, 4-1-10), et cetera.

Labelingtheorieën worden vooral vaak aangedragen door Marokkaanse Nederlanders. Zij wijzen vooral op *verklaringen* als: frustratie (bijv. NO, 19-10-7), secundaire deviantie (NO, 18-10-7), “*self-fulfilling prophecy*” (bijv. VK, 20-10-7: 3), sociale afwijzing (bijv. VK, 6-1-10: 3), sociale uitsluiting (NO, 19-10-7), stigmatisering (bijv. PW, 17-12-7) en discriminatie (bijv. ME, 3-1-8: 12). Het hoofdredactioneel commentaar van de Volkskrant stelt voor de volledigheid tot slot nog dat “sommige kinderen lastig zijn, zonder dat iemand daar een echte verklaring voor kan geven” (VK, 24-10-7: 11).

5.5.11 Deelconclusie: Wordt ‘de Marokkaan’ gestereotypeerd als ‘de Ander’?

‘De Marokkaan’ en ‘Marokkaanse jongeren’ in het bijzonder worden in het mediadiscours over de drie *key events* gestereotypeerd als ‘de morele Ander’ en als ‘de culturele Ander’. Door middel van talloze creatieve labels, combinaties van labels en omschrijvingen worden zij geconstrueerd als overlastgevers, criminelen, probleemjongeren en psychisch gestoorden en worden hen deviante karaktertrekken en haat minachting voor bepaalde groepen in ‘de Nederlandse samenleving’ toegeschreven. Met deze genoemde *beelden* wordt een algemeen en gegeneraliseerd negatief beeld geconstrueerd van een verzameling individuen die als één sociale groep worden ingebeeld. Naast deze constructie van ‘de Marokkaan’ als ‘de morele Ander’ – hij heeft andere ideeën over goed en kwaad – wordt ‘de Marokkaan’ tegelijkertijd ook geconstrueerd als ‘de culturele Ander’. Enerzijds wordt hij middels *etnisering* geconstrueerd als een exogene entiteit die verantwoordelijk is voor de *key events* en andere sociale problematiek in Nederland (*distancing*: Young, 2007, p. 141-143) en anderzijds worden zijn immorele gedragingen grotendeels – op directe en indirecte wijze – verklaard vanuit zijn exogene cultuur (*inversion*: Young, 2007, p. 141-143). De Marokkaanse etniciteit, cultuur en/of gemeenschap worden op deze wijze enerzijds onterecht gezien als homogeen en anderzijds onterecht congruent met een criminele of deviante moraliteit beschouwd – net zoals de *Mods* en *Rockers* als homogene groepen werden gezien en congruent met een delinquente of deviante moraliteit (Cohen, 2002, p. 151).

5.6 *Maatregelen*: het verdedigen van de morele grenzen

“It was not only the number of control agents that was extended, but the whole scope and intensity of the control culture. [...] [And] it was not only extended in degree but also in kind, by the actual or suggested introduction of new methods of control.” (Cohen: 2002, p. 67-68)

Binnen de maatschappelijke reacties is ook gekeken of de drie belangrijke elementen van de *societal control culture* – als onderscheiden door Cohen (1972; 1987; 2002) – zijn te herkennen: een toename van verschillende soorten *control agents* en een opschaling van lokale naar nationale *agents* (*diffusie*), een toename van de intensiteit van bestaande *maatregelen* en het veld van hun werkzaamheden (*escalatie*) en het opperen en treffen van nieuwe (wettelijke) *maatregelen* om het probleem aan te pakken, waarbij geïnstitutionaliseerde grenzen worden overschreden (*innovatie*) (Cohen, 2002, p. 65-115).

5.6.1 *Diffusie: opschaling in de politieke arena*

In alle drie de casussen nemen de lokale politie (binnen de politieregio) en openbaar ministerie (binnen het arrondissementsparket) het voortouw in de maatschappelijke reacties en worden niet of nauwelijks ondersteund door op nationaal niveau opererende autoriteiten. Of dit bewust of onbewust lokaal wordt gehouden en wat de reden hiervoor is, is niet op te maken uit het mediadiscours. Voor de beantwoording van deze vragen is een andere dataverzamelmethode nodig. De opschaling – *diffusie* – vindt wel plaats in de politieke arena. Regerings- en Tweede Kamerleden trekken de gebeurtenissen al gauw breder dan de lokale context (*widening of the net*: Cohen, 2002, p. 43-45 en 64-65) en overschreeuwen elkaar om een hardere aanpak, pleiten vurig voor een verruiming van bestaande *maatregelen* (*escalatie*: Cohen, 2002: 65-115) en/of opperen en propageren nieuwe *maatregelen* die volgens hen nodig zijn in deze uitzonderlijke situatie (*innovatie*: Cohen, 2002: 65-115):

“Lokale en Haagse politici putten zich uit in voorstellen voor nieuw beleid dat vooral harder moet zijn. Samenscholingsverboden, hoge boetes, cameratoezicht, buurtwacht, een internaat voor probleemjongeren die pas met een diploma weer losgelaten mogen worden, de uithuisplaatsing van jongeren wier ouders hen niet aankunnen, en het aanleggen van lijsten met notoire probleemjongeren.” (VK, 3-11-7: 22-23)

“Een keiharde aanpak van Marokkaans straattuig lijkt voor het eerst serieus van de grond te komen. In Nijmegen krijgt een vijftigtal Marokkaanse raddraaiers een gebiedsverbod voor winkelcentrum Meijhorst en de VVD in de Tweede Kamer komt nu met een plan om vliegende brigades tegen de overlast van Marokkanen en Antillianen in te zetten.” (TG, 25-9-8: 3)

5.6.2 *Escalatie en innovatie: de roep om een nieuwe en harde aanpak*

In de maatschappelijke reacties worden voornamelijk *maatregelen* besproken en toegepast die zonder veel discussie als repressief en hard te classificeren zijn en ook als zodanig gepresenteerd door de personen die deze *maatregelen* aandragen. De hoeveelheid geopperde ‘hardere’ repressieve *maatregelen* in alle drie de maatschappelijke reacties is dan ook buitengewoon; deze hoeveelheid is typisch voor een *morele paniek*. De meest populaire *maatregelen* betreffen: (meer) toezicht en controle op straat, verruiming of vernieuwing van strafrechtelijke *maatregelen*, schadevergoedingen en boetes – voor zowel de jongeren als hun ouders, heropvoeding door de staat en het uitschakelen – opsluiten of ‘uitzetten’ – van deze jongeren.

5.6.3 *Escalatie: zwaardere straffen en uitbreiding van bestaande straffen*

Een eerste vorm van *escalatie* is het opperen van het verzwaren van bestaande *maatregelen*. Zo wordt bijvoorbeeld gepoogd om meer controle op straat te krijgen door *maatregelen* als: het invoeren van preventief fouilleren (bijv. VK, 19-10-7: 3), van cameratoezicht op straat (ME, 5-1-10: 3), het instellen van een ‘avondklok’ (bijv. PW, 16-10-7), afkondigen van noodverordeningen (bijv. 1V, 4-1-10), opleggen van een meldplicht (TG, 26-9-8: 1), inzetten van de mobiele eenheid (VK, 24-10-7: 30), overnemen van de harde werkwijze van de Marokkaanse politie (VK, 16-1-10: onbekend), het instellen van openbaar vervoersverboden (1V, 15-9-7), van gebiedsverboden (NO, 19-10-7) en van de in *morele paniek* altijd populaire samenscholingsverboden (bijv. VK, 5-1-10: 1) – omdat het veel *folk devils* direct raakt (zie Cohen, 2002, p. 70 en 74). Daarnaast wordt ook gekeken naar het strafrecht en wordt geroepen om: strengere straffen (bijv. NO, 19-10-7), het opstapelen van strafrechtelijke feiten om tot hogere straffen te kunnen komen (ME, 5-11-7: 12) en het op allerlei manieren verhalen van de schade op de jongeren (bijv. TG, 17-10-7: 3):

“Cörüz (CDA-Kamerlid, red.): ‘In eerste instantie moeten vandalen zelf boeten: de vernielers betaalt. Hun mobieltjes en scooters kunnen worden afgepakt. Maar als de schade daarmee niet is gedekt, moeten ouders opdraaien voor de rest.’” (VK, 22-10-7: 1)

Claimsmakers die de opvoeding van deze jongeren aandragen als ‘verklaring’ voor hun negatieve gedragingen pleiten vooral voor *maatregelen* als: een herinvoering van de dienstplicht waarbinnen deze jongeren heropgevoed kunnen worden (TG, 23-9-8: 6) of voor de uithuisplaatsing van de kinderen of ontzetting uit de ouderlijke macht, zodat de staat de opvoeding kan overnemen (VK, 15-10-8: 2).

Daarnaast *escaleert* de *societal control culture* door bestaande *maatregelen* te verruimen, zoals: de mogelijkheid om gebiedsverboden langer op te leggen dan wettelijk mogelijk is (TG, 26-9-8: 1), het verruimen van de voorbereidingshandelingen in het strafrecht, zodat “je in een veel vroegere fase van een strafbaar feit moet kunnen optreden” (NO, 19-10-7), 16- en 17-jarigen onder het volwassenenstrafrecht laten vallen, omdat ze “strafbare feiten plegen als ware het volwassenen” (bijv. NO, 19-10-7), preventieve arrestaties uitvoeren (bijv. TG, 18-10-7: 3) en groepsarrestaties op basis van groepsverantwoordelijkheid (TG, 19-10-7: 37), de mogelijkheid om anoniem aangifte te doen tegen deze jongeren (VK, 27-

9-8: 9), meer politie (bijv. NO, 7-1-10), meer straatcoaches (bijv. TG, 5-1-10: 1), uit voorzorg ook een noodverordening afkondigen in naburige gemeenten (VK, 6-1-10: 3) en meer bevoegdheden voor de autoriteiten in het algemeen (TG, 19-10-7: 37). Verder gebeurt *escalatie* in enkele gevallen ook door bestaande *maatregelen* toe te passen op andere situaties dan waar zij voor bedoeld zijn, zoals: de politie “onverbeterlijke raddraaiers” in Slotervaart hinderlijk te laten volgen, een maatregel die vooral wordt toegepast bij (potentiële) terroristen (bijv. ME, 1-11-7: 1) of het opleggen van de ISD-maatregel – bedoeld voor meerderjarige ‘stelselmatige’ daders – op ‘overlastgevers’, omdat het “hier in Slotervaart een andere situatie [is] dan in de rest van Nederland en daar moet je dan ook naar optreden”(NO, 19-10-7).

5.6.4 *Innovatie: van opvoedkampen tot repatriëren*

“New situations need new remedies.” (Cohen, 2002, p. 90)

Deze nieuwe ontstane bijzondere situaties vragen volgens een aantal claimsmakers om nieuwe en bijzondere *maatregelen*. In de drie onderzochte maatschappelijke reacties wordt bijvoorbeeld gesproken over: “een vliegende brigade” van rechercheurs die zich op de criminaliteit van ‘Marokkaanse jongeren’ moeten richten, ‘sociale veiligheidsteams’ bestaande uit een “professionele beveiliging aangevuld met twee tot drie bewoners” die in de buurt moeten gaan surveilleren (VK, 15-1-10: 2), het inzetten van politieagenten uit Marokko (bijv. PW, 3-10-8) en zelfs het terughalen van het leger uit Afghanistan en inzetten in Gouda (TG, 15-9-8: 3). Naast nieuwe controlemogelijkheden op straat worden ook allerlei strafrechtelijke vernieuwingen gepropageerd. Een deel van de claimsmakers pleit al gauw voor het invoeren van ‘snelrecht’ (PW, 25-9-8) of zelfs ‘supersnelrecht’ (bijv. NO, 19-10-7), minimumstraffen (TG, 19-9-8: 6), buurtrechters in wijkbureaus (bijv. TG, 25-9-8: 3), een ‘driestappensysteem’ naar Amerikaans model: “drie fouten en je ligt eruit” (TG, 21-11-7: 33) en het vernederen van ‘Marokkaanse jongeren’ voor hun eigen mensen (bijv. PW, 17-10-8) – oftewel ‘Marokkaanse jongeren’ de door Garfinkel beschreven *degradation ceremony*⁸⁰ laten ondergaan (1956).

Daarnaast worden ook allerlei nieuwe financiële *maatregelen* bepleit. Een aantal zijn hierbij vooral gericht op de ouders, zoals: het stoppen van hun toeslagen (TG, 8-10-8: 1) en uitkeringen (bijv. PW, 23-9-8), het korten op hun uitkeringen (bijv. PW, 3-10-8) en kinderbijslag (bijv. ME, 22-10-7: 2) en het invoeren van een zogenaamde ‘huftertaks’ die de ouders moeten betalen (bijv. TG, 4-10-8: 3). De ouders van de ‘Marokkaanse jongeren’ worden niet alleen financieel gestraft voor de daden van hun kinderen, maar ook voor de gebrekkige opvoeding die ze hun kinderen zouden hebben meegegeven. Zo worden allerlei *maatregelen* bedacht van het aanstellen van gezinsmanagers (TG, 15-10-8: 3) tot het heropvoeden van de jongeren in speciale opvoedkampen (ME, 8-1-10: 3):

⁸⁰ Een ceremonie waarmee iemands persoonlijke sociale status binnen een groep of samenleving wordt verlaagd om de persoon te beschamen – en hiermee dus te straffen – voor het overtreden van de heersende normen.

“De kentering in het gedrag moet vanuit de opvoeding komen. Die moet Spartaans zijn, en normen, waarden en respect moeten centraal staan. Als ouders er niet in slagen hun kinderen goed op te voeden krijgen ze verplichte opvoedondersteuning met onder toezicht stellingen, gezinsvoogden en kortingen op de kinderbijslag als stok achter de deur.” (ME, 8-1-10: 3)

Dit heropvoeden kan volgens sommigen echter veel beter worden uitbesteed aan de marine (bijv. TG, 21-11-7: 33; zie ook Cohen, 2002, p. 70) of toch aan de ouders van de ‘Marokkaanse jongeren’, maar dan wel door hen toe te staan hun kinderen te mogen slaan (PW, 17-12-7). Anderen zien geen fiducie in heropvoeding en willen het probleem simpelweg ‘verplaatsen’ door bijvoorbeeld de probleemjongeren met hun gezinnen gedwongen te laten verhuizen (bijv. TG, 19-2-10: 7) naar bijvoorbeeld buiten de wijk (PW, 23-9-8), een containerwoning aan de rand van de stad (VK, 15-10-8: 2) of helemaal buiten de stad (TG, 8-10-8: 1). Weer anderen willen hier nog een stap verder ingaan en pleiten voor een fysieke ‘uitzetting’ uit Nederland. Zo worden bijvoorbeeld allerlei *maatregelen* voorgedragen betreffende verblijfsvergunningen van ouders van probleemjongeren (bijv. PW, 17-10-07), zoals het afpakken van het dubbele paspoort:

“Geldboetes en/of schadevergoeding betalen bij vernielingen zou een effectief middel kunnen zijn [...]. Maar voor sommigen gaat dat nog lang niet ver genoeg: uitwijzing van criminele allochtonen is in hun ogen de beste straf en het afschrikwekkendste voorbeeld voor anderen. Eén van hen stelt: ‘Iedereen met een dubbel paspoort die crimineel is, terugsturen naar het thuisland’.” (TG, 19-9-8: 6)

Of nog extremer: “een immigratiestop voor alle mensen uit moslimlanden” (bijv. VK, 27-9-8: 9) en/of beginnen met “het repatriëren van allochtonen die zich misdragen” (ME, 29-1-10: 6).

5.6.5 Investeren in onderwijs en arbeid

Een aantal claimsmakers propageert ook preventieve *maatregelen*, die echter in het mediadiscours overschreeuwd worden door de eerdergenoemde repressieve *maatregelen*. Hierbij worden voornamelijk investeringen op het gebied van onderwijs en arbeid genoemd. Stadsdeelvoorzitter van Slotervaart Ahmed Marcouch stelt dat je naast ‘grenzen stellen’ ook moet investeren in de jongeren, in het onderwijs en in de huisvesting (PW, 17-12-7). Volgens VVD-leider Mark Rutte los je de problemen ook op “door mensen aan het werk te helpen” (TG, 27-10-7: 5). Een klein aantal claimsmakers pleit alleen voor dergelijke investeringen. Volgens jongerenwerker Ismael El Mourabet hebben de jongeren namelijk werk en scholing nodig om iets kunnen te bereiken in hun leven (ME, 24-10-7: 16). Socioloog Willem Schinkel stelt voor om het integratiebeleid af te schaffen en ons te richten “op de emancipatie van de onderkant van ‘de samenleving’, waarin ook veel autochtonen zitten, door onderwijs en een goed arbeidsmarktbeleid” (VK, 1-12-7: 3). Twee Marokkaans-Nederlandse mannen zeggen in een debat op televisie dat de aandacht moet gaan naar “de sociaaleconomische achterstand van deze jongeren” en met name naar: de werkloosheid, schooluitval en huisvesting (PW, 17-12-7).

Ook in de Gouda- en Culemborg-casussen worden dergelijke preventieve voorstellen gedaan in de schaduw van de roep om repressie. D66-leider Alexander Pechtold pleit tijdens de Culemborgse gebeurtenissen bijvoorbeeld voor “een aanpak van schooluitval, voorschoolse educatie en het wegwerken van taalachterstanden.” Volgens Tweede Kamerlid Naïma Azough van Groenlinks scoren Marokkaanse en Molukse jongeren “slecht op gebieden zoals onderwijs, arbeidsparticipatie en integratie” en moet ook volgens haar daar “wat aan gebeuren, zodat ze een diploma halen en aan het werk kunnen” (ME, 8-1-10: 3). Bewoner Ali El Bardiai waarschuwt dat als “deze jongens niet aan het werk worden gezet, we er last van [blijven] houden. Werk leidt tot welvaart, tot rust, tot kracht en tot liefde”, aldus El Bardiai (VK, 16-1-10: onbekend).

5.6.6 *Deelconclusie: Is er binnen de societal control culture sprake van diffusie, escalatie en innovatie?*

In de maatschappelijke reacties in het mediadiscours bemoeien nationale politici – regeringsleiders en Tweede Kamerleden – zich als snel met de lokale gebeurtenissen (*diffusie*). Dit zorgt voor een escalatie waarin zij elkaar in het debat overschreeuwen en buitengewoon veel – maar gewoon voor een *morele paniek* – ‘hardere’ repressieve *maatregelen* opperen. De meeste *maatregelen* richten zich op: (meer) toezicht en controle op straat, strafrechtelijke *maatregelen*, schadevergoedingen en boetes (voor zowel de jongeren als hun ouders), heropvoeding door de staat en het uitschakelen van deze jongeren (opsluiten of uitzetten). Een aantal claimsmakers propageert ook niet-repressieve *maatregelen* – voornamelijk gericht op onderwijs en arbeid – die echter in het mediadiscours overschreeuwd worden door de eerdergenoemde repressieve *maatregelen*. Binnen deze geopperde verzameling aan repressieve *maatregelen* pleit men – geheel in de traditie van een *morele paniek* – voor een verzwaring, verruiming of oneigenlijke toepassing van bestaande *maatregelen* (*escalatie*) of worden nieuwe *maatregelen* gepresenteerd (*innovatie*).

5.7 *Exploitatie*: de strijd tegen taboes en ‘de theedrink-cultuur’

“There is another exploitative pattern, though, in the use of the deviant in communication, particularly public, to defend or announce an ideology, for example, religious or political. This pattern is exploitative in the sense that the deviant is being used for societally defined ends without any regard to the consequences of this on the deviant himself.” (Cohen: 2002, p. 115)

Vanuit hun eigen belangen en motieven proberen talloze verschillende claimsmakers in de drie maatschappelijke reacties de volgens hen problematische sociale condities onder de aandacht van het grote publiek te brengen. Iedereen ziet problemen – vaak dezelfde – en iedereen draagt hier verschillende oplossingen voor aan. Twee problematische sociale condities worden echter in alle drie de maatschappelijke reacties veelvuldig aangekaart en besproken: een vermeend taboe op het spreken over de sociale

problemen van ‘Marokkanen’ en het pampieren van ‘Marokkaanse’ jongeren. De drie gebeurtenissen worden dan ook door allerlei verschillende claimsmakers aangegrepen om deze twee volgens hen problematische sociale condities aan te kaarten en een omslag teweeg te brengen in het volgens hen problematische denken en spreken over en het benaderen en aanpakken van ‘Marokkanen’.

5.7.1 Een omgekeerde taboe

Ten eerste worden de drie maatschappelijke reacties ‘gebruikt’ om de aanval in te zetten op het vermeende taboe op het koppelen van sociale problemen aan ‘etnische groepen’, in casu ‘de Marokkanen’. Er wordt door allerlei verschillende claimsmakers gesteld dat de problemen met Marokkaans-Nederlandse jongeren worden: ontkend (bijv. PW, 17-12-7), niet worden benoemd (bijv. PW, 23-9-8) of worden gebagatelliseerd (bijv. NO, 18-10-7). Deze claims over het bestaan van een taboe op het spreken over sociale problemen van ‘Marokkanen’ worden gedaan met behulp van een stroom aan metaforen en symboliek, zoals: kop in het zand steken (bijv. TG, 4-10-8: 3), struisvogelpolitiek (bijv. TG, 26-9-8: 3), de ogen sluiten (TG, 5-1-10: 5), de andere kant opkijken (PW, 23-9-8), oogkleppen (TG, 4-1-8: 6), blind (TG, 18-9-8: 6), doof (TG, 4-1-8: 6), hoofd afwenden (TG, 26-9-8: 6), liegen (TG, 20-9-8: 5), mooi weer spelen (TG, 11-1-10: 6), verhullen (NO, 25-11-8), wegschuiven (PW, 28-10-8) en door het gebruik van termen als politieke correctheid (VK, 8-1-10: 11), taboe (TG, 26-9-8: 1), sussen (PW, 13-11-7), gedogen (VK, 3-11-7: 22-23), goedpraten (TG, 16-9-8: 5), verbloemen (1V, 19-9-8), wollig taalgebruik (VK, 7-10-8: 11), kleine dingen klein houden (VK, 17-10-7: 1), problemen kleiner maken (NO, 18-10-7), de boel bij elkaar houden (TG, 17-10-7: 6) en de Cohen-methode – verwijzend naar de toenmalige burgemeester van Amsterdam Job Cohen (TG, 17-8-8: 6).

Dergelijke claims die een ‘omgekeerde taboeïsering’ (Bovenkerk, 2003a, p. 250; zie §1.1) bepleiten, worden in de maatschappelijke reacties door verschillende claimsmakers gemaakt. Niet alleen lokale – burgemeesters, wethouders en raadsleden – en landelijke politici – regerings- en Tweede Kamerleden, maar ook wetenschappers, beroepsexperts, hoofdredacties, columnisten en dagbladlezers in lezersinzendingen prediken deze nieuwe manier van spreken over en benadering van ‘Marokkanen’. Het zijn echter vooral de VVD en de PVV in de personen van fractievoorzitters Mark Rutte (VVD) en Geert Wilders (PVV) en Tweede Kamerleden Fred Teeven, Henk Kamp, Laetitia Griffith (allen VVD) en Hero Brinkman (PVV) die de maatschappelijke reacties gebruiken om zich te ontpoppen en te profileren als antagonisten van deze oude politieke correctheid en voorvechters van de nieuwe politieke correctheid van politieke incorrectheid (zie Bovenkerk, 2003a, p. 249; Schinkel, 2007; 2008; *nieuwe realisme*, zie Prins; 2004), met name door zich sterk af te zetten tegen de andere partijen, de PvdA in het bijzonder:

Geert Wilders: “Waarom wordt hier niet veel strenger tegen opgetreden? Waar is de politie? Waar is de Partij van de Arbeid-burgemeester van Gouda? Waarom kan hij alleen maar extra antwoorden met een extra subsidie voor een Marokkaans inloophuis?” [...] Waar is de minister van Binnenlandse Zaken? Van Justitie? Van Integratie? Waarom kijken al deze laffe bestuurders de andere kant op. Waarom laten ze Nederlanders in de steek?” (1V, 19-9-8)

Journalist: “De laatste tijd staan Marokkaanse jongens steeds vaker negatief in het nieuws, kortgeleden nog toen buschauffeurs ernstig werden bedreigd in Gouda. Wilders trok het debat volledig naar zich toe tijdens de algemene beschouwingen. Welke oplossingen ziet u voor deze problematiek?”

Mark Rutte (VVD-fractievoorzitter): “Frits Bolkestein was de eerste die de problemen met allochtone jongeren durfde te benoemen. Hij deed dat in tegenstelling tot Geert Wilders op een realistische manier. Kijk, F-16's boven bussen laten vliegen slaat werkelijk nergens op. De problemen zitten vooral bij Antilliaanse en Marokkaanse jongens. Het moet eens afgelopen zijn met subsidie brengen naar welzijnsprojecten en kopjes thee drinken.” (ME, 6-10-8: 12)

De PvdA lijkt te reageren op deze claims – waarin zij wordt geconstrueerd en bekritiseerd als het symbool van het taboe, het zo gehekelde multiculturalisme en cultuurrelativisme en het linkse politieke spectrum – met een soort van *overcompensatie* (Schinkel, 2008, p. 112) van een linkse, politiek correcte en softe imago dat zij in de loop der tijd hebben opgebouwd. Verschillende leden van de partij proberen deze gebeurtenissen aan te grijpen om zich te ontdoen van dit imago. Eerder zagen we al dat Lodewijk Asscher, wethouder en leider van de PvdA in Amsterdam en Ahmed Marcouch, stadsdeelvoorzitter van Slotervaart, een opiniestuk in de Volkskrant vijf stellingen poneerden waarmee zij als PvdA'ers afstand nemen van dit imago van hun partij: (1) ‘benoem’ waar het om gaat, dus ook de Marokkaanse etniciteit van daders om ‘het kaf van het koren te scheiden’, (2) erken ‘de angst’ van ‘de autochtoon’, (3) breng op ‘nieuwkomers’ ‘de Nederlandse cultuur’ over, (4) formuleer ‘de maatschappelijke regels’ aan ‘buitenstaanders’ en (5) en ‘breek met het verleden’, doelend op ‘de tijd van onverschilligheid richting migranten’ (VK, 15-12-7: 15). Verder zien we bijvoorbeeld in de Slotervaart-casus dat PvdA-burgemeester Job Cohen – tegen het politiek correcte imago in – ‘het beestje bij de naam noemt door expliciet te waarschuwen voor de toenemende criminaliteit, overlast en schooluitval onder “Marokkaanse jongeren” in Amsterdam (VK, 01-11-7: 3).

In de Goudse gebeurtenissen profileert de PvdA zich als ideaaltypische aanhanger van politieke incorrectheid en een harde aanpak van ‘migranten’ voorstaat, nadat het bus-incident met name door de VVD en de PVV sterk op nationaal niveau wordt gepolitiseerd⁸¹. Een goed voorbeeld hiervan is PvdA-minister van Binnenlandse zaken Guusje Ter Horst. Zij schaart de problematiek met ‘Marokkaanse jongeren’ dit keer wel direct en nadrukkelijk onder het ‘integratievraagstuk’, waar zij bij de Slotervaart-gebeurtenissen het woord ‘integratie’ of ‘Marokkaan’ niet in de mond heeft genomen. De minister stelt in de Gouda-casus nadrukkelijk dat de problemen met ‘Marokkaanse jongeren’ niet worden ontkend door het kabinet, benoemt de Marokkaanse etniciteit en cultuur van de betrokken jongeren expliciet als ‘relevant’ en oppert dat de sociale problematiek op etniciteit geregistreerd zouden moeten worden (PW, 23-09-8):

⁸¹ Met name tijdens de Algemene Beschouwingen (18-09-2008) en het spoeddebat over Gouda (25-09-2008).

Guusje ter Horst: “Er zijn problemen met Marokkanen. We weten ook dat Marokkanen en ook andere bevolkingsgroepen als het gaat om criminaliteit vaker in de statistieken voorkomen, dus dat betekent ook dat je daar rekening mee moet houden. En er is niemand in het kabinet en ook niemand in de Tweede Kamer die dat vergoelijkt en die zegt van: ‘We kijken de andere kant op, we laten die Marokkaanse jongeren gewoon hun gang gaan.’ Absoluut niet. Maar het gaat er wel om de effectieve, om de meest effectieve manier te kiezen om te zorgen dat die jongeren hun gedrag veranderen.”

Jeroen Pauw (presentator PW): “Is het effectief om de etniciteit te benoemen? Zoals u wilt en ook dat het gewoon gefiled wordt en dat er in een dossier staat, zelfs als je geboren bent in Amsterdam, en dus niet in Marokko, dat je Marokkaan bent?”

Guusje ter Horst: “Ik denk dat als het van belang is, als je zeg maar je culturele achtergrond van belang is voor het gedrag dat je vertoont, voor de uitingen die je doet, dan is het ook relevant dat te registreren. Ik heb ook gezegd als Marokkanen een probleem veroorzaken in een wijk of als er andere etnische groepen zijn die niet een probleem veroorzaken, maar die een probleem hebben en je wilt dat probleem aanpakken, of je wil het probleem oplossen, dan is het zinvol om die etnische achtergrond, om die te registreren. Dus het kan gaan om Marokkanen die een probleem veroorzaken, die je wil aanpakken, waar je de Marokkaanse gemeenschap op wilt aanspreken, dan is het dus relevant om te weten dat die problemen door Marokkanen worden veroorzaakt. [...] En als er gesproken wordt in Nederland gaat het vaak over Marokkanen, dus kennelijk wordt er gedacht dat dat een relevante factor is, dan is het dus ook relevant om dat te registreren.” (PW, 23-9-8)

Ook andere PvdA-politici lijken te willen breken met het imago van politieke correctheid – dat hen stemmen van de kiezer lijkt te kosten – door de Marokkaanse etniciteit expliciet te benoemen. Zo presenteert PvdA-Tweede Kamerlid Jeroen Dijsselbloem de PvdA-nota gericht op een harde en ‘reële’ aanpak van Marokkaans-Nederlandse probleemjongeren genaamd ‘De vrijblijvende aanpak voorbij’ (PvdA-fractie, 2008) en komt PvdA-Tweede Kamerlid Hans Spekman met het innovatieve idee om ‘Marokkaanse’ criminele jongeren te ‘vernederen’ voor de ogen van hun eigen mensen (PW, 17-10-8). PvdA-Tweede Kamerlid Attje Kuiken meent dat ‘de mensen het zat zijn’ (TG, 26-09-8: 3) en valt korpschef Jan Stikvoort in de Goudse casus aan omdat deze volgens hem de problemen met ‘Marokkaanse jongeren’ in de Gouda ‘bagatelliseert’ (TG, 04-10-8: 3).

5.7.2 *Stoppen met theedrinken*

Tegelijkertijd is in alle drie de casussen een breed gedragen roep om een harde aanpak en felle kritiek op de ‘bestaande’ softe aanpak waar te nemen. Allerlei claimmakers – van linkse tot rechtse politici en van ‘experts’ tot journalisten – claimen dat het nu eens afgelopen moet zijn en er eindelijk eens hard opgetreden moet worden tegen de jongeren die al jaren voor problemen zorgen. Zo wordt deze veronderstelde softe aanpak van ‘Marokkaanse jongeren’ in de drie casussen bijvoorbeeld geduid als ‘theedrinken’; niet geheel toevallig een belangrijk ritueel binnen ‘de Marokkaanse cultuur’. Zo vraagt EenVandaag-journaliste Fannie Tijmstra bijvoorbeeld aan de stadsdeelvoorzitter van

Slotervaart, Ahmed Marcouch, of de tijd “van theedrinken en praten niet voorbij” is en of “er nu niet eens een keer hard opgetreden [moet] worden”. Marcouch antwoordt hierop snel en verbeterd dat de tijd van theedrinken en praten al lang voorbij is in Slotervaart en er nu alleen nog keihard wordt opgetreden (1V, 16-10-7). “De thee is op” vindt ook een overgrote meerderheid van de Telegraaf-lezers die reageren op de ‘Stelling van de Dag’. Volgens hen is burgemeester Job Cohen aan het ‘theedrinken’, omdat zijn beleid alleen is gericht is op het voorkomen van onrust: “Ze hebben te lang thee zitten drinken, en ziehier het resultaat,” aldus één van de lezers (TG, 19-10-7: 6). Een Telegraaf-lezer uit Niedorp vindt dat “het tijd is om het theekransje af te sluiten” en te komen tot een harde aanpak én een nieuwe burgemeester (TG, 20-10-7: 2). Ook VVD-leider Mark Rutte vindt dat het ‘integratiebeleid’ verworden is “tot kopjes thee drinken” (TG, 27-10-7: 5). Als PVV-leider Geert Wilders aangeeft naar Culemborg te willen komen om de Molukkers een hart onder de riem te steken, schrijft een Volkskrant-columniste dat “met een beetje pech de Marokkanen aldaar bewogen majesteiten als Beatrix of Máxima op de muntthee [krijgen]. Als hart onder de riem van de Eeuwige Slachtoffers van Racisme zonder Ras” (VK, 8-1-10: 11).

Deze ‘softe aanpak’ (bijv. TG, 20-10-7: 2) wordt verder ook badinerend geduid met werkwoorden als: ‘betuttelen’ (bijv. TG, 25-9-8: 9), ‘knuffelen’ (bijv. TG, 6-1-10: 3), ‘bevoogden’ (TG, 19-12-7: 3), ‘pamperen’, ‘in de watten leggen’ (bijv. TG, 9-1-10: 3), polderen (bijv. VK, 26-9-8: 2), pappen en nathouden (TG, 17-10-7: 3), vertederen (VK, 27-10-7: 15) en niet handhaven (PW, 1-12-8). Daarnaast worden ook verschillende actoren ‘slappe knieën’ (bijv. TG, 19-2-10: 3) verweten en met naam en toenaam aangewezen als verantwoordelijken voor het bieden van een ‘gespreid bedje’ (VK, 2-11-7: 11) aan ‘Marokkanen’, zoals: de lakse overheid (bijv. 1V, 19-9-8), slappe politie (TG, 23-9-8: 6), laffe bestuurders (bijv. 1V, 19-9-8) en laffe politici (bijv. TG, 17-10-7: 6) of heel Nederland als ‘soft landje’ (bijv. ME, 19-12-7: 18).

5.7.3 Deelconclusie: Is er sprake van commerciële en/of ideologische exploitatie?

De drie maatschappelijke reacties worden door allerlei verschillende claimmakers aangegrepen om in het mediadiscours de aanval in te zetten op het vermeende taboe op het koppelen van sociale problemen aan ‘Marokkanen’. De tijd van ‘taboes’, ‘de kop in het zand steken’ en ‘gedogen’ is volgens vele claimmakers nu echt voorbij. Hierbij profileren met name de VVD en de PVV zich als antagonisten van deze oude politieke correctheid en voorvechters van de nieuwe politieke correctheid en realisme. Dit doen zij onder andere door af te geven op de PvdA die juist wordt geconstrueerd als symbool van deze oude politieke correctheid en het vermeende multiculturalisme. Verschillende leden van de PvdA distantieëren zich aan de andere kant juist van ‘de politieke correctheid’ en nemen in het mediadiscours de omgekeerde taboeïsering over – wellicht als soort van *overcompensatie* van het imago van politieke correctheid. Tegelijkertijd is in alle drie de maatschappelijke reacties een breed gedragen roep om een harde aanpak waar te nemen en felle kritiek op de huidige (vermeende) softe aanpak – dat badinerend wordt omschreven als onder andere het betuttelen, vertroetelen en knuffelen van en theedrinken met ‘Marokkanen’. Commerciële uitbuiting van de gebeurtenissen is in het

mediadiscours tot slot niet (of nauwelijks⁸²) waargenomen; hier kan ik geen verklaring voor aandragen. Deze omdraaiing van het taboe – of van de politieke correctheid – en de pleidooi tegen theedrinken zijn volgens Cohen (2002) typische kenmerken van hedendaagse *morele paniek*. Hij beschrijft namelijk hoe hedendaagse *morele paniek* soms doordrenkt is van een strijd tegen *denial*, een ander theoretisch concept dat door hem is ontwikkeld. Men pleit dan voor *acknowledgement* (Cohen, 2001), oftewel het erkennen van eerder mis- of ontkende sociale condities, gebeurtenissen en gedragingen, het onthullen van hun gevaar en het afwijzen van de immoraliteit die deze met zich meedragen (Cohen, 2011, p. 241).

5.8 Galerij van sociale types: de constructie van ‘de goede Marokkaan’

“In the gallery of types that society erects to show its members which roles should be avoided and which should be emulated, these groups have occupied a constant position as folk devils: visible reminders of what we should not be. The identities of such social types are public property and these particular adolescent groups have symbolized – both in what they were and how they were reacted to – much of the social change which has taken place in Britain over the last twenty years (Cohen: 2002, p. 2).”

Middels het *morele paniek*-mechanisme van *widening of the net* (Cohen, 2002, p. 43-45 en 64-65) richten de drie onderzochte maatschappelijke reacties zich – zoals we reeds zagen – op de hele groep van ‘Marokkaanse jongeren’. Tegelijkertijd met deze *widening of the net* wordt echter ook paradoxaal – maar typisch voor een *morele paniek* (zie §5.3.1; Cohen, 2002, p. 43) – juist een scheiding aangebracht tussen de goede en de slechte ‘Marokkanen’, oftewel respectievelijk de Marokkaanse *folk saints* en Marokkaanse *folk devils*. Naast de constructie van ‘Marokkanen’ die zich sociaal en moreel afwijkend gedragen tot *folk devils* – oftewel als anti-rolmodellen – worden namelijk ook ‘Marokkanen’ die zich ‘goed’ gedragen – oftewel zoveel mogelijk houden aan ‘de Nederlandse moraliteit’ – geconstrueerd tot *folk saints* – oftewel als rolmodellen voor alle ‘Marokkanen’. Waar in de vorige paragrafen tot nu toe vooral is gesproken over de Marokkaanse *folk devils*, richt deze paragraaf zich specifiek op een andere sociale type binnen de Nederlandse *galerij van sociale types*: de Marokkaanse *folk saint*.

5.8.1 ‘Succesvolle Marokkanen’

Een eerste groep individuen met een Marokkaanse migratieachtergrond die in het mediadiscours worden geconstrueerd tot *folk saints* zijn ‘succesvolle Marokkanen’. Zo

⁸² In de Slotervaart-casus wordt in twee documenten gesproken over een scootertour door Slotervaart dat wordt georganiseerd door een evenementenbureau, waarin je door een Marokkaans-Nederlandse jongen met scooters door het stadsdeel wordt rondgeleid (ME, 25-10-7: 3; ME, 1-11-7: 15).

wordt bijvoorbeeld staatssecretaris Ahmed Aboutaleb geconstrueerd tot ideaaltypische *folk saints* wanneer burgemeester Gerd Leers van Maastricht oproept om de “Marokkaanse elite, die het in Nederland heeft gemaakt”, “de Marokkaanse intellectuelen, de geslaagden bij de overheid en in het bedrijfsleven” uit “hun studeer- en directiekamers” te halen “om Marokkaanse jongeren aan te spreken op hun verantwoordelijkheid” en hierbij Aboutaleb in het bijzonder aanwijst als een goed voorbeeld (VK, 3-11-7: 22-23). Waar stadsdeelvoorzitter van Slotervaart Ahmed Marcouch van een aantal Marokkaanse Nederlanders heftige kritiek krijgt vanwege de harde toon die hij opzet en de felle bewoordingen waarmee hij de desbetreffende ‘Marokkaanse jongeren’ beschrijft (bijv. PW, 17-12-7; TG, 20-10-7: 3; TG, 19-12-7: 41), wordt hij door leden van de dominante culturele meerderheid juist geprezen voor deze aanpak van ‘Marokkaanse jongeren’. Zo wordt hij door korpschef Bernard Welten geroemd voor het houden van de ‘deksel op de pan’ in Slotervaart en het aanspreken van ‘Marokkaanse’ ouders op hun verantwoordelijkheid (PW, 17-10-7) en door oud-hoofdcommissaris Eric Nordholt beschreven als ‘bijzonder’ en ‘dapper’, omdat hij tenminste “heel duidelijk zegt waar het op staat, woorden gebruikt [en] aanduidt wat daar zou moeten gebeuren” (NO, 18-10-7). Een Volkskrant-columniste stelt dat Marcouch door zijn “succesvolle integratie” ‘nijd’ oproept bij sommige Marokkanen die hem hierdoor “als verrader buiten de gemeenschap” plaatsen (VK, 29-12-7: B1).

Naast specifieke personen als bijvoorbeeld Aboutaleb, Marcouch, GroenLinks-Kamerlid Tofik Dibi, het Goudse PvdA-raadslid Mohamed Mohandis en voetballers Ibrahim Afellay en Ismaïl Aissati, wordt ook de ‘succesvolle Marokkaan’ in algemene zin geconstrueerd.⁸³ Zo stelt minister Ella Vogelaar van Wonen, Wijken en Integratie dat er op het gebied van de zogenaamde ‘integratie’ – naast negatieve ontwikkelingen – ook positieve ontwikkelingen zijn en noemt enkele voorbeelden, zoals de volgens haar steeds betere onderwijsresultaten en volgens het Centraal Plan Bureau “steeds meer succesvolle allochtonen ondernemers”, waaronder ook Marokkaanse ondernemers (PW, 13-11-7). In de Metro worden enkele Marokkaans-Nederlandse jongeren geïnterviewd over de gebeurtenissen in Slotervaart en geïntroduceerd als *folk saints* tegen een achtergrond van Marokkaanse *folk devils*:

“2007 was een ‘crisisjaar’ voor Amsterdamse jongens van Marokkaanse afkomst. Vooral in oktober stonden zij in het middelpunt van negatieve publiciteit. Het was toen wekenlang onrustig in Slotervaart na het doodschieten van Bilal B door agenten. Niet alleen relschoppers kwamen daarbij in een kwaad daglicht te staan, ook hoogopgeleide, actieve jongens leken verantwoordelijk te worden gehouden voor de onrust.” (ME, 3-1-8: 12)

De manier waarop deze geïnterviewde ‘Marokkaanse jongeren’ vervolgens worden beschreven, construeert hen tot ‘succesvolle’ jongeren die ‘geïntegreerd’ zijn in ‘de Nederlandse samenleving’ en ‘de Nederlandse moraliteit’ delen. Zo wordt een 24-jarige respondent beschreven als een student ‘Organisatie, Management en Bestuur’ die actief

⁸³ De drie gebeurtenissen die zijn geanalyseerd deden zich voor tussen 2007 en 2012. Sommige hier genoemde ‘succesvolle Marokkanen’ waren destijds bekende Nederlanders en zijn op het moment van het schrijven alweer uit het mediadiscours verdwenen.

is “bij verschillende organisaties waaronder inspraakorgaan Marokkanen”, een 17-jarige als MBO-student die graag feesten organiseert in een jongerencentrum en houdt van Flamenco en de Spaanse gitaar, een 19-jarige als MBO-student ‘Marketing en Communicatie’ die vrijwilligerswerk doet bij een jongerencentrum en – wat niet onvermeld wordt gelaten – hierna naar het HBO wil en een 37-jarige als een coördinator jongerenwerk die geheel normconform wijst op het belang van onderwijs en het behalen van diploma’s (ME, 3-1-8: 12). Een ander voorbeeld waarin *folke devils* en *folke saints* worden onderscheiden komt van de burgemeester Job Cohen van Amsterdam, die tijdens een uitzending van Pauw & Witteman enkele aanwezige Marokkaans-Nederlandse jongeren aanwijst als *folke saints* door ze een compliment te geven voor hun taalvaardigheid en ze probeert te overtuigen van het kwaad dat volgens hem wordt veroorzaakt door Marokkaanse *folke devils*:

“[...] die jongeren die daarnet het woord hadden, die overigens door hun woordkeuze uitstekend lieten zien hoe goed ze geïntegreerd zijn, dat diegene ook echt onder ogen moeten zien, wat er hier misgaat.” (PW, 17-12-7)

5.8.2 *Marokkaanse vrouwen: voorbeeld voor de mannen*

‘Marokkaanse meisjes’ of ‘vrouwen’ worden in de maatschappelijke reacties niet als negatief besproken en worden zelfs aangewezen als voorbeelden voor de (jonge)mannen. Zo vraagt een Volkskrant-lezer zich in een lezersinzending bijvoorbeeld af waarom het met ‘de Marokkaanse meisjes’ in Nederland wel goed gaat in tegenstelling tot de jongemannen (VK, 27-10-7: 7) en worden twee 17-jarige Marokkaans-Nederlandse meisjes uit Culemborg beschreven als Marokkaanse *folke saints*:

“Farida wil apothekersassistente worden, Safae onderwijsassistente. Safae: ‘Ik ga deze ellende gebruiken als motivatie om mijn ambities te verwezenlijken, om te laten zien dat Marokkanen goed kunnen zijn.’ Farida: ‘Marokkaanse meisjes zijn gemiddeld toch al gemotiveerder op school dan Marokkaanse jongens. Jongens praten elkaar vaak naar beneden.’” (VK, 16-1-10: onbekend).

Ook de Moluks-Nederlandse bewoner Ferry Siwabessy wijst op ‘Marokkaanse meisjes’ als *folke saints*: “Meisjes hebben daar minder last van dan jongens, die spreken de taal beter en ze doen het beter op school; ook dat is bij de Marokkaanse jeugd van nu precies hetzelfde als bij de Molukse jeugd van toen”(VK, 9-1-10: onbekend).

Een ander goed voorbeeld van de constructie van ‘Marokkaanse vrouwen’ tot *folke saints* zien we terug in ‘het positieve spreken’ over ‘de Marokkaanse buurtmoeders’ die een “moedermars” in Slotervaart organiseerden uit protest tegen alle negatieve gebeurtenissen in de wijk (bijv. ME, 29-10-7: 2; 1V, 27-10-7). Volgens de Telegraaf lieten ze bijvoorbeeld “heel dapper zien dat het ook anders kan” (TG, 30-10-7: 33). Ook stadsdeelvoorzitter Marcouch looft deze Marokkaans-Nederlandse vrouwen, omdat ze met hun demonstratie “hun nek uitstaken” en aantoonde dat “er ook dingen goed gaan” (VK, 3-11-7: 2). Eén van de organisatoren, Saida El Youbari, wordt de personificatie van de Marokkaanse buurtmoeder als *folke saint*. Deze vrouw die “als 15-jarig Marokkaans

meisje in het huwelijk trad”, staat nu “op een marmeren picknicktafel op een plein in de Amsterdamse wijk Slotervaart, vergezeld van een blonde vrouw, en met een megafoon in de hand, het land” toe te spreken. “Ze is nu 40 jaar, heeft vier kinderen, waarvan één Tandheelkunde studeert en één Psychologie, is zelf onderwijzers en op late leeftijd gaan studeren”, oftewel de ideaaltypische ‘Marokkaanse Nederlander’ (VK, 29-10-7: 3). Een VK-columniste prijst El Youbari en ook Nebahat Albayrak, staatssecretaris van Justitie, omdat zij zich zouden hebben “ontworsteld aan het erfelijke stigma van slachtoffer dat automatisch voor ‘gastarbeiders’ en hun nazaten gold”. Zij verwachten volgens de columniste “weinig van buitenaf en veel van zichzelf”, doelend op de betutteling vanuit de overheid, wat zich volgens haar heeft uitbetaald in “werk en maatschappelijk succes” (VK, 2-11-7: 11).

Deze scheiding tussen vrouwen als *folk saints* en mannen als *folk devils* wordt verder ook duidelijk in het spreken over Bilal B. Waar Bilal B. en zijn broer – die vermeende banden had met de Hofstadgroep – duidelijk als *folk devils* worden aangewezen, worden hun zussen juist aangewezen als *folk saints*:

“Het gezin B. bestaat verder nog uit twee zussen en een broer van Bilal. Terwijl de broer ook het verkeerde pad is opgegaan en van verregaande connecties met de Hofstadgroep werd verdacht, zijn de twee zussen juist geslaagd te noemen. De ene zus is arts geworden, terwijl de ander het beroep van rechter heeft gekozen.” (TG, 17-10-7: 3)

Als hulporganisaties de “reljongeren in Amsterdam-West” ‘kansarm’ noemen, stelt een Telegraaf-lezer uit Wekerom dan ook dat de zussen van Bilal B. “in diezelfde ‘kansarme’ wijk en in dezelfde ‘kansarme’ families” zijn opgegroeid, maar desondanks wel goed terecht zijn gekomen (TG, 23-10-7: 6).

5.8.3 ‘Turken’: voorbeeld voor de ‘Marokkanen’

Nederlanders met een Turkse migratieachtergrond worden ook enkele malen aangewezen als *folk saints* wanneer zij worden beschreven als een groep ‘allochtonen’ die het – in tegenstelling tot hun landgenoten met een Marokkaanse migratieachtergrond – wel goed doen in Nederland. Zo wordt door enkele claimsmakers bijvoorbeeld gesteld dat het ‘Marokkanen’ ontbreekt aan ‘de Turkse gemeenschapszin’ en aan ondernemingszin dat door de gemeenschapszin wordt vergemakkelijkt. De Marokkaans-Nederlandse schrijver Abdelaziz Aarab claimt dat criminaliteit en overlast minder een probleem zijn bij ‘Turken’ in vergelijking met ‘Marokkanen’ en onderbouwt dit als volgt: “Waar Turken vanuit de gemeenschap corrigerend optreden tegen jongeren die afglijden, laat de Marokkaanse gemeenschap dat helaas na” (VK, 20-10-7: 22-23). Charlotte Huisman, de journaliste die in de Utrechtse wijk Kanaleneiland enkele ‘Marokkaanse jongeren’ interviewt, legt hen de vraag voor hoe het kan “dat de meeste Turkse jongeren in Nederland dit underdoggevoel van veel Marokkaanse jongens niet delen?” Waarop de jongeren weifelend antwoorden: “Turken beginnen misschien iets vaker een eigen zaak” (VK, 20-10-7: 22-23).

De vraag naar een verklaring voor het veronderstelde verschil in succes tussen ‘Marokkanen’ en ‘Turken’ wordt ook de wetenschap voorgelegd. Zo vraagt een journalist

aan criminoloog Jan-Dirk de Jong waarom Turkse jongeren minder crimineel zijn dan Marokkaanse jongeren, waarop De Jong stelt dat dit komt doordat ‘de Turkse gemeenschap’ meer sociale controle kent dan ‘de Marokkaanse gemeenschap’ (VK, 1-12-7: 3). Een andere wetenschapper – psychiater Jean-Paul Selten – claimt dat ‘Marokkaanse jongeren’ vaker schizofreen zijn dan ‘Turken’, omdat “een beschermend effect van hechte familiebanden” ‘Turken’ hiervan weerhoudt. Ook zouden ‘Turken’ minder een ‘statusval’ en bijbehorende ‘vernedering’ door hun migratie ervaren, omdat de Turkse gemeenschap “een relatief gesloten netwerk” is, “zodat Turkse jongens veel minder worden geconfronteerd met ‘de Nederlandse samenleving’. Zij durven de autoriteit van hun vader ook minder ter discussie te stellen” in vergelijking tot ‘de Marokkanen’ (VK, 26-10-7: 11).⁸⁴

5.8.4 *‘Verpesten voor de rest’: een scheiding tussen folk devils en folk saints*

Een claim die veelvuldig terugkomt in de drie maatschappelijke reacties en waarmee tevens een ‘paradoxe’ scheiding wordt aangebracht tussen ‘goede’ en ‘slechte Marokkanen’ is het alom bekende: ‘het verpesten voor de rest’. Zo zegt hoofdcommissaris Bernard Welten in de Slotervaart-casus bijvoorbeeld dat “een multiculturele samenstelling van de bevolking” spanning met zich meebrengt en “als er dan ook nog een paar raddraaiers tussendoor het voor de rest verzieken” er discriminatie ontstaat (PW, 17-10-7). Twee maanden later herhaalt hij dit: “Daar omheen zit nog wel een grote overlastgevende groep, maar als je het totaal ziet hè, dan is er een relatief kleine club die een groot stempel drukt en die het voor de rest verpest” (PW, 17-12-7). In de Culemborg-casus zegt een ‘Molukse’ bewoner van Terweijde bijvoorbeeld niets te hebben tegen ‘Marokkanen’, maar wel tegen “die jonge ettertjes die het voor de hele groep verpesten” (TG, 5-1-10: 5). Deze ‘verpesten voor de rest-claim’ wordt echter het meest gedaan door Nederlanders met een Marokkaanse migratieachtergrond zelf, waarmee zij deze scheiding zelf ook telkens bevestigen. Stadsdeelvoorzitter van Slotervaart Ahmed Marcouch zegt bijvoorbeeld de probleemjongeren ‘tuig’ te noemen, omdat hij niet wil generaliseren: “Ik wil niet dat één groep de rest naar beneden trekt” (VK, 20-10-7: 3). Sociaal-cultureel werker Mustapha Akka stelt dat “een hele grote groep heel goed bezig” is en “dat dat kleine groepje natuurlijk de grote groep gelijk ook in een negatief daglicht stelt” (NO, 19-10-7). De Marokkaanse jongeren uit Slotervaart die een manifest hebben opgesteld om zich te distantiëren van de relschoppers zeggen hierin: “Een kleine groep verpest het voor de rest” en “wij willen niet in de schaduw staan van jongeren die crimineel gedrag vertonen en niet vatbaar zijn voor verbetering via de normale weg” (1V, 27-10-7). Ook verschillende Marokkaans-Nederlandse jongeren, jongerenwerkers en bewoners van Slotervaart, Oosterwei en Terweijde spreken telkens van “een kleine groep die het verpest voor de grote” (bijv. ME, 3-1-7: 12; VK, 16-1-10: onbekend).

⁸⁴ ‘De Turk’ lijkt gedurende mijn onderzoek echter steeds minder in het mediadiscours als voorbeeld voor ‘De Marokkaan’ te worden geconstrueerd en steeds meer als *folk devil*, zoals in het Motivation-onderzoek naar de opvattingen van Turkse jongeren over jihadisme, na de arrestatie van columniste Ebru Umar, tijdens de ophef rondom de Zaanse vlogger Ismail Ilgün en gedurende de opkomst en groei van DENK.

Met deze ‘verpesten voor de rest- claim’ wordt ‘de kleine problematische groep’ – oftewel de *folk devils* in enge zin – verantwoordelijk gesteld voor het negatieve groepsimago. Zij worden dus verantwoordelijk gesteld voor het koppelen van zichzelf en hun negatieve gedraging aan de grotere positieve rest van ‘de Marokkaanse gemeenschap’ in Nederland. Dit is mijns inziens onterecht, omdat het een koppeling betreft die zichzelf niet leggen, maar andere leden van ‘de samenleving’. Want deze anderen kunnen er uiteraard ook voor kiezen deze link tussen de kleine groep kwaadwillenden en de grote groep goedwillenden niet te leggen – dus de groep kwaadwillenden niet te zien als onderdeel van de grotere groep goedwillenden – waardoor ‘deze rest’ – de goedwillenden – geen last ondervindt van de negatieve activiteiten van de kleine negatieve groep. Het gevolg van deze claim is echter dat de kleine groep van *folk devils* en de resterende tot *folk saints* geconstrueerde groep tegenover elkaar worden gezet en duidelijker afgebakend worden – wederom een typisch mechanisme van een *morele paniek*:

“[...] the gallery of types that society erects to show its members which roles should be avoided and which should be emulated”. (Cohen, 2002, p. 1-2)

5.8.5 Deelconclusie: Worden er rolmodellen en anti-rolmodellen geconstrueerd?

‘Marokkanen’ worden in de drie maatschappelijke reacties geconstrueerd tot *folk devils* – oftewel “*visible reminders of what we should not be*” (Cohen, 2002, p. 2) – maar ook tot *folk saints* – oftewel “*visible reminders of what they should be*”. Dit laatste wordt voornamelijk gedaan door in de maatschappelijke reacties te spreken over Nederlanders met een Marokkaanse migratieachtergrond die ‘succesvol’ zijn – oftewel ‘goed geïntegreerd’ – en ‘de Nederlandse moraliteit’ accepteren en hebben overgenomen. Een aantal bekende Marokkaanse Nederlanders – zoals Marcouch, Aboutaleb en Afellay – wordt dan ook aan gerefereerd als belichaming van de Marokkaanse *folk saint*. Daarnaast worden ook ‘Marokkaanse vrouwen en meisjes’ en Nederlanders met een Turkse migratieachtergrond in het mediadiscours geconstrueerd als *folk saints* – oftewel als voorbeelden van hoe het wel kan en moet. Volgens deze claims doen beide groepen ‘het’ beide namelijk in tegenstelling tot de Nederlandse (jonge)mannen met een Marokkaanse migratieachtergrond vele malen beter. Tot slot is de veelgehoorde claim dat een kleine groep ‘het verpest voor de rest’ een andere belangrijke factor binnen deze aangebrachte scheiding tussen ‘de goede Marokkaan’ en ‘de slechte Marokkaan’ – oftewel binnen de constructie van een *galerij van sociale types* in de drie onderzochte maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’.

5.9 Conclusie: Wat is het ware probleem (*the real problem*) in en de ware betekenis (*the real significance*) van deze maatschappelijke reacties?

“The way in which a single dramatic incident – or, at least, the reporting of this incident – served to confirm the actors”

deviant identity is also important. To draw on the analogy already used, the situation was similar to that in which a natural disaster brings to the surface a condition or conflict that previously was latent.” (Cohen: 2002, p. 163)

5.9.1 De elementen

De maatschappelijke reacties op de dood van Bilal B. in Slotervaart, het bus-incident in Gouda en de geweldsincidenten rondom oud en nieuw in Culemborg bevatten alle drie cruciale elementen van de klassieke *morele paniek*. Zo wordt de dreiging van de gebeurtenissen gedramatiseerd, doordat men feiten *overdrijft of verdraait, voorspellingen* doet van herhaling en escalatie en men *koppelingen* legt met andere bestaande sociale bezorgdheden en angsten (§5.2). In deze drie maatschappelijke reacties is de *oriëntatie* op ‘de Marokkaan’ en ‘het Marokkanenprobleem’ telkens de meest dominante *oriëntatie* (§5.3).

Binnen deze *oriëntatie* vinden enkele *symboliseringsprocessen* plaats. Zo worden ‘Marokkanen’ in Nederland – met name middels *widening of the net* – als *folk devils* geconstrueerd, wijken als Oosterwei en Slotervaart en plaatsen als Gouda en Culemborg geconstrueerd tot typische podia van ‘het Marokkanenprobleem’ en wordt ‘de Marokkaan’ als *folk devil* symbolisch afgezet tegen een andere sociaal-culturele deviant, namelijk ‘de Molukker’ als *folk saint* (§5.4). Deze *symbolisering* van ‘de Marokkaan’ als *folk devil* gebeurt middels het proces van *othering*. Enerzijds wordt ‘de Marokkaan’ geconstrueerd als ‘de morele Ander’ doordat *beelden* worden geschetst van de stereotype ‘Marokkaan’ als overlastgever, crimineel, probleemjongere en psychisch gestoorde en als iemand met een deviant karakter en een afkeer tegen specifieke groepen Nederlanders. Anderzijds wordt hij geconstrueerd tot ‘de culturele Ander’ doordat men hem als exogene entiteit verantwoordelijk stelt voor sociale problematiek (*distancing*: Young, 2007, p. 141-143) en stelt dat de sociale problemen van ‘de Marokkaan’ niet het resultaat zijn van de bestaande sociale orde en structuur van de maatschappij, maar door deze exogene entiteit tezamen met zijn exogene cultuur zijn geïmporteerd vanuit het buitenland (*inversion*: Young, 2007, p. 141-143) (§5.5).

In deze maatschappelijke reacties worden verder talloze – vaak creatieve – *maatregelen* geopperd door uiteenlopende claimsmakers. Niet alleen lokale claimsmakers – bijvoorbeeld burgemeesters en raadsleden, maar ook nationale claimsmakers – landelijke bestuurders en politici, wetenschappers en columnisten (*diffusie*) – overschreeuwen elkaar met nieuwe *maatregelen* (*innovatie*) of verzwaring, verruiming of oneigenlijk gebruik van reeds bestaande *maatregelen* (*escalatie*) (§5.6). Een aantal claimsmakers grijpt de gebeurtenissen ook aan om twee volgens hen problematische condities aan te kaarten en te veranderen: een vermeend taboe op het spreken over de sociale problemen van ‘Marokkanen’ en het (te veel) pampere van ‘Marokkaanse’ jongeren. Deze strijd tegen de vermeende ontkenning van ‘het Marokkanenprobleem’ – oftewel tegen *denial* – beschrijft Cohen (2011, p. 241) als typisch voor hedendaagse *morele paniek* (§5.7). Tot slot wordt ook een *galerij van sociale types* geconstrueerd waarin enerzijds ‘Marokkanen’ die zich sociaal en moreel afwijkend gedragen als *folk devils* worden geconstrueerd – oftewel als anti-rolmodellen – en anderzijds ‘Marokkanen’ die zich ‘goed’ gedragen – oftewel zich

zoveel mogelijk houden aan ‘de Nederlandse moraliteit’ – worden geconstrueerd tot *folk saints* – oftewel als rolmodellen voor alle ‘Marokkanen’. Op basis van deze bevindingen uit het mediadiscours kunnen we – wat betreft de cruciale elementen van een *morele paniek* volgens Cohen en de *galerij van sociale types* (zie hoofdstuk 2) – de drie maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ dan ook kenschetsen als een klassieke *morele paniek* over ‘Marokkanen’. Voor we daadwerkelijk en definitief kunnen spreken van een *morele paniek* over ‘Marokkanen’ of over een ‘Marokkanenpaniek’ moeten we nog kijken naar de misplaatstheid van de maatschappelijke reacties – de crux van de klassieke *morele paniektheorie*.

5.9.2 De misplaatstheid

In de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het Nederlandse mediadiscours zijn de negen cruciale elementen van Cohen (1972; 1987; 2002) en de door mij toegevoegde tiende element – de *galerij van sociale types* – te onderscheiden. Een belangrijke bevinding in dit proefschrift is dan ook dat dezelfde mechanismen en processen telkens in werking treden als er maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ losbreken. Zo wordt de dreiging die uitgaat van ‘Marokkanen’ – een sociaal geconstrueerde groep – in de maatschappelijke reacties overdreven – “dit is extreem en uitzonderlijk, dit gaat te ver”, er worden *voorspellingen* gedaan van nog meer dreiging vanuit deze groep in de nabije toekomst – “het gevaar is nog niet geweken, dit is lang niet alles” en de gebeurtenissen worden *gekoppeld* aan andere reeds bestaande dreigingen en sociale angsten – “het is niet alleen dit incident”. Daarnaast is in deze maatschappelijke reacties de primaire *oriëntatie* op de gebeurtenissen gericht op ‘de Marokkaan’: “Het is een nieuwe episode van het Marokkanenprobleem”. ‘De Marokkaan’ wordt *gesymboliseerd* tot *folk devil* en morele en culturele ‘Ander’ – “ze zijn anders dan wij, ze zijn het kwaad”, van hem worden schrikbarende stereotype *beelden* geschetst – “het zijn beesten” – en voor zijn negatieve gedragingen zoekt men exogene *verklaringen* – “het is iets cultureels”. In dezelfde reacties zien we dat verschillende claimmakers elkaar overschreeuwen met strenge *maatregelen* ten aanzien van deze ingebeelde groep – “tot hier en niet verder, bijzondere situaties vereisen bijzondere *maatregelen*” en de incidenten *exploiteren* voor ideologische en politieke doeleinden – “we hebben het altijd al gezegd, zie je wel?”. Tot slot is een *galerij van sociale types* te onderscheiden waarin ‘de goede Marokkaan’ en andere ‘voorbeeldallochtonen’ (*folk saint*) in het spreken en schrijven worden afgezet tegenover ‘de kut-Marokkaan’ (*folk devil*) – “zo moet je zijn en zo moet je niet zijn.”

Deze tien belangrijke ingrediënten van een klassieke *morele paniek* brengen – zoals we in dit hoofdstuk hebben gezien – een grote hoeveelheid aan emotionele energie – bezorgdheid, angst, onzekerheid, woede, afkeer, vijandigheid en ressentiment – en irrationaliteit – *overdrijving en verdraaiing* van feiten, irrationele *voorspellingen*, disproportionele focus op ‘Marokkanen’, stereotyperingen, ongefundeerde *koppelingen* en excessieve *maatregelen* in de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ aan het licht. Deze emotionele energie en irrationaliteit zijn een signaal dat er wellicht meer schuilgaat achter deze sociale reacties dan direct wordt gecommuniceerd (Young, 2005). De emotioneel-energieke en irrationele maatschappelijke reacties richten zich – zoals we in dit hoofdstuk hebben gezien – voor het overgrote deel specifiek op ‘de Marokkaan’ en zijn deviantie cultuur en immoraliteit en in veel mindere mate op de lokale incidenten en de sociale

problemen die hiertoe hebben geleid. Deze misplaatste focus op een verzameling individuen die een cultuur en etniciteit delen laat zien dat het incident en de feitelijke oorzaken niet worden gezien als ‘het ware probleem’, maar de sociale, morele en culturele verandering die ‘de Marokkaan’ en zijn deviante cultuur en immoraliteit teweeg brengt of zou kunnen brengen. Dit blijkt met name uit de koppelingen die worden gelegd tussen de exogene cultuur en immoraliteit van ‘de Marokkaan’ en de sociale problematiek en negatieve gedragingen die zich tijdens de *key events* hebben gemanifesteerd. Deze *key events* worden slechts aangegrepen om de reeds latent aanwezige emotionele energie te kunnen uiten ten aanzien van ‘de Marokkaan’ die met zijn exogene cultuur en immoraliteit een dreiging vormt voor de meerderheidscultuur – *the real problem* (Young, 2005; 2009). Hierin schuilt de *misplaatsing* als beschreven door Young (2005; 2007; 2009) en Cohen (1972; 1987; 2002). Op basis van deze *misplaatsing* en de tien cruciale elementen van een klassieke *morele paniek* kunnen we empirisch onderbouwd stellen dat de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het Nederlandse mediadiscours goed te kenschetsen zijn als een klassieke *morele paniek* over ‘Marokkanen’ – oftewel een ‘Marokkanenpaniek’.

Volgens Young (2007; 2009) is een dergelijke *misplaatste* maatschappelijke reactie – oftewel een klassieke *morele paniek* – een ‘natuurlijke’ reactie van een meerderheidscultuur op sociale, morele en culturele veranderingen. Met deze reactie herbevestigt en versterkt de meerderheidscultuur namelijk haar dominante morele code die wordt bedreigd door deze morele en culturele veranderingen. A.K. Cohen (1965, p. 6-7 in: Hier, 2011, p. 4) Young (2009) en Hunt (2011, p. 61-62) beschrijven dit maatschappelijk proces als het ‘jezelf’ definiëren door ‘de Ander’ te definiëren, waar Schinkel (2008, p. 39) spreekt over het definiëren van ‘samenleving’ door te definiëren wat het niet is, namelijk alles wat ‘buiten de samenleving’ is. ‘De Marokkaan’ symboliseert in Nederland – om met Cohen te spreken – dan ook “*something far more important*” (2002, p. 161-162). ‘Hij’ is namelijk de *signifier* van de sociaal-culturele veranderingen en het hierdoor ontstane gevoel van sociale, morele en culturele *disembeddedness* (Young, 2007, p. 3-4) in Nederland. Dit gevoel van sociale, morele en culturele destabilisatie en desoriëntatie worden veroorzaakt door grote migratieprocessen, toenemende mobiliteit, toenemend pluralisme⁸⁵ en culturele globalisering, waardoor men vreest voor de dreiging van exogene invloeden – waaronder ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam als religie⁸⁶ – en het verlies van de eigen ingebeelde dominante ‘Nederlandse’ en/of Westerse ras, cultuur en/of moraliteit.

Waar bij Young (1971a; 1971b) en Cohen (1972; 1987; 2002) thema’s als drugsgebruik, hedonisme, rebellie en jongerenculturen samenkomen in de hippies en de *Moderators* en *Rockers*, bij Hall et al. (1978) thema’s als ras, criminaliteit en de jeugd samenkomen in de sociale constructie van *the mugger*, komen bij de in dit proefschrift onderzochte maatschappelijke reacties vooral de thema’s als: etniciteit, cultuur, islam, criminaliteit⁸⁷, overlast, radicalisering en de jeugd, samen in de sociale constructie van ‘de Marokkaan’.

⁸⁵ Thompson beschrijft deze drie processen dan ook als belangrijke processen die hedendaagse morele paniek voeden (1998, p. 11).

⁸⁶ De islam is een religie, maar lijkt in het publieke discours soms als een cultuur te worden gezien (zie ook Schinkel, 2007, p. 42).

⁸⁷ De crimineel is een ‘*convenient*’ *folk devil* en de angst voor criminaliteit een goede plek om algemene bredere sociale angsten en onlusten te adresseren (Citcher, 2003, p. 173)

En waar de angst voor homoseksualiteit zich in bijvoorbeeld Groot-Brittannië in het verleden uitte in een misplaatste reactie op pedofilie en de angst voor pornografie op kinderporno (Cricher, 2003, p. 27), uit de hedendaagse angst voor sociale, morele en culturele verandering in Nederland – door vooral ‘de Marokkaanse cultuur’ – zich in misplaatste maatschappelijke overreacties op incidenten waarin Nederlanders met een Marokkaanse migratieachtergrond op enigerlei wijze een rol spelen, zoals bij de onrust voor het politiebureau in het Amsterdamse Slotervaart na de dood van een buurtbewoner (2007), de busoverval in de Goudse wijk Goverwelle (2008) en de geweldsincidenten rondom oud en nieuw in het Culemborgse Terweijde (2009-2010). Dit is ‘de ware betekenis’ – *the real significance* (Young, 2005; 2009) – van ‘de Marokkanenpaniek’.

Door deze maatschappelijke reacties te bekijken vanuit de *morele paniek*-benadering kan ‘de ware betekenis’ van een maatschappelijke overreactie dus worden achterhaald, waardoor ‘het ware probleem’ – dat door deze misplaatste reacties niet of nauwelijks wordt onderkend – pas echt geadresseerd, onderkend en opgelost kan worden. In dit geval kunnen door een correctie van deze *misplaatsing* – een focus op de negatieve gedragingen en de sociale problemen die hieraan ten grondslag liggen in plaats van op cultuur en etniciteit – enerzijds constructieve debatten ontstaan over de sociaal-culturele veranderingen binnen ‘de Nederlandse maatschappij’ – in plaats van over het aanpakken van een ingebeelde groep individuen – en anderzijds humanere reacties op en effectiever beleid ten aanzien van dit ‘ware probleem’ ontstaan – in plaats van symboolpolitiek en ineffectief en averechts beleid, zoals de zogenaamde ‘integratie’ (lees: assimilatie) van ‘allochtonen’ (Schinkel, 2007, p. 33) en ‘doelgroepenbeleid’ – dat de overheid heden ten dage gelukkig steeds minder toepast. Daarnaast kan er ook humaner, proportioneler en effectiever worden gereageerd op de actuele lokale gebeurtenissen en sociale problematiek, zoals de overlastgevende en criminele gedragingen van ‘jongvolwassenen’ (Cohen, 2002, p. 172). Het huidige referentiekader is te sterk gefocust op de etniciteit, cultuur en religie; het is vaak al snel een etnisch, cultureel of religieus probleem. Er is vaak geen andere manier om over bepaalde problemen te spreken, net zoals bij het spreken over de Britse jeugd in de jaren zestig men alleen sprak in morele paniek- en *Mobs* en *Rockers*-lexicon (Cohen, 2002, p. 149).

Dit vraagt dan ook om een alternatief referentiekader dat effectiever is en minder stigmatiserend. Zo zou men meer kunnen spreken over probleemjongeren in plaats van ‘Marokkaanse jongeren’, over ‘jeugdcriminaliteit- en overlast in plaats van criminaliteit en overlast van ‘Marokkaanse jongeren’ en over jeugdproblematiek in plaats van over ‘het Marokkanenprobleem’. Met de huidige *morele paniek*reactie op ‘Marokkanen’ die wordt gekenmerkt door intellectuele armoede en een gebrek aan verbeelding – de culturele verklaring is simplistisch en empirisch niet onderbouwd – komen we namelijk niet verder dan: enerzijds (een roep om) een harde(re) aanpak van een reeds gemarginaliseerde groep jongvolwassenen zonder sociaal gezicht (zie ook Van Swaaningen, 2005) en anderzijds een zorgwekkende stigmatisering van een hele bevolkingsgroep. Hoe deze zorgwekkende massa-stigmatisering van Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours wordt gezien door Marokkaans-Nederlandse jongemannen (hoofdstuk 6), hoe deze *morele paniek* doorwerkt in hun dagelijks leven (hoofdstuk 7) en hoe zij hiermee omgaan (hoofdstuk 8 en 9), is de focus van het derde deel van dit poëtschrift.

6 “Meestal worden we zwartgemaakt”

“Meestal worden we zwartgemaakt. Over dat we iets hebben gedaan. Slechte dingen. Mensen vermoord.” (Mohcine, 16)⁸⁸

Om de omgang met de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ door Marokkaans-Nederlandse jongemannen (beter) te kunnen begrijpen, wordt eerst gekeken naar hoe deze jongemannen het mediadiscours over ‘Marokkanen’ ervaren en welke betekenissen zij hieraan geven. Het gaat hierbij nadrukkelijk om de subjectieve beleving van het mediadiscours, omdat deze beleving bepaalt hoe zij met de maatschappelijke reacties in dit mediadiscours en in hun dagelijks leven omgaan. De sociologische wetmatigheid van het *Thomas-theorema* is in dit tweede deel van het proefschrift dan ook een belangrijk vertrekpunt:

“[...] the subject’s view of the situation, how he regards it may be the most important element for interpretation. For his immediate behavior is closely related to his definition of the situations, which may be in terms of objective reality or in terms of a subjective appreciation – “as if” it were so. [...] If men define situations as real, they are real in their consequences.” (Thomas & Thomas, 1928, p. 572)

In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk wordt een algemene beschrijving gegeven van de negatieve ervaringen van Marokkaans-Nederlandse jongemannen met het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en welke betekenissen zij aan dit ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ geven. In de tweede paragraaf worden ook de positieve ervaringen beschreven van Marokkaans-Nederlandse jongemannen met het ‘Marokkanendiscours’ en wederom welke betekenissen zij aan dit ‘positieve spreken’ geven. In de derde paragraaf zien we hoe de jongemannen spreken over de personen en actoren die volgens hen een belangrijke rol spelen in het ‘Marokkanendiscours’ en welke betekenissen zij geven aan deze actoren en hun spreken en handelen in het mediadiscours. In de vierde paragraaf wordt vervolgens ingegaan op hoe dit spreken over ‘Marokkanen’ in het mediadiscours zich volgens de respondenten over de jaren heen heeft ontwikkeld. Afsluitend wordt in de laatste paragraaf een antwoord geformuleerd op de vraag hoe deze

⁸⁸ Om privacy-redenen zijn de namen van respondenten gefingeerd. Ook in de Facebook-screenshots zijn namen van mensen die berichten plaatsen gefingeerd en hun profielfoto’s onherkenbaar gemaakt, tenzij het om publieke figuren personen gaat.

jongemannen het mediadiscours over ‘Marokkanen’ ervaren en welke betekenissen zij hieraan geven.

6.1 “Over het algemeen is het negatief”

“Ja, over het algemeen is het negatief. Over het algemeen een negatief beeld.” (Salahedinne, 28)

De Marokkaans-Nederlandse jongemannen die ik heb gesproken hebben over het algemeen een negatief beeld van het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en ervaren allemaal – ongeacht leeftijd, opleidingsniveau, woonplaats, religiositeit, mediaconsumptie, et cetera – de wijze waarop over deze ingebeelde groep wordt gesproken als overwegend stigmatiserend (zie ook Omlo, 2011, p. 68-73; De Jong, 2012, p. 74). Geen enkele respondent heeft dan ook tijdens de interviews of andere gesprekken tijdens het veldwerk te kennen gegeven over het algemeen positief ten aanzien van dit mediadiscours te staan. Het algemene beeld van het ‘Marokkanendiscours’ dat zij schetsen in de gevoerde gesprekken is dan ook zonder uitzondering negatief en evident:

Issam: “Hoe Marokkanen in de media voorkomen? Wat ik daarvan vind?
Nou, ik denk dat dat een beetje een retorische vraag is, vind je niet?”

Interviewer: “Hoezo?”

Issam: “Nou, hoe komen Marokkanen meestal, nee, vaak in de media?
Negatief. Tenzij jij mij kan wijzen op positieve berichtgeving.” (Issam, 28)

Zelfs Salim (26) die vanwege zijn geloofsovertuiging al een aantal jaren helemaal geen media consumeert, zegt van horen zeggen te weten dat Marokkaanse Nederlanders over het algemeen negatief in het mediadiscours worden besproken. Over het mediadiscours over moslims bestaat hetzelfde negatieve beeld. Een groot deel van de respondenten geeft aan dat ze het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ en het negatieve mediadiscours over moslims als sterk met elkaar verweven zien of zelfs als één en hetzelfde negatieve discours ervaren. Als we deze geschetste negatieve beelden van het mediadiscours over ‘Marokkanen’ (en moslims) op een abstracter niveau bekijken, kunnen we een aantal algemene negatieve ervaringen onderscheiden, die in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk worden beschreven: een focus op ‘Marokkanen’, een negatieve focus, *etnisering* en *culturele verklaringen*, *verontschuldigungsclaims*/ *distantiëringsoproep*, integratiedruk en *het meten met twee maten*.

6.1.1 “Marokkanen zijn in”

“En als ze horen Marokkanen, dan is het honing voor ze. Net als bijen die op honing afgaan. Zo precies. Vinden ze leuk. [...] Nee, nu? Marokkanen zijn in, ‘wallah’ [bij Allah] zijn echt in.” (Redouan, 25)

Men ervaart over het algemeen een specifieke focus op ‘Marokkanen’ in het mediadiscours in Nederland. De gesproken jongemannen hebben het gevoel dat Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours specifiek worden opgezocht en dat hun gedragingen onder een vergrootglas worden gelegd in vergelijking tot andere Nederlanders. Deze specifieke focus op ‘de Marokkaan’ wordt door een aantal jongemannen vooral ervaren tijdens een aantal maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen die zich sinds de eeuwwisseling in Nederland hebben voorgedaan. Zo wordt bijvoorbeeld gewezen op het Goudse bus-incident (2008), de Culemborgse rellen (2009/2010) en het Grensrechterincident (2012) waarbij ook niet-‘Marokkanen’ betrokken zijn geweest, maar de maatschappelijke reacties zich volgens deze jongemannen desondanks volledig richtte op ‘de Marokkanen’. Maatschappelijke reacties op negatieve gedragingen van Marokkaanse Nederlanders zijn volgens hen ook veel negatiever dan in vergelijking tot negatieve gedragingen van ‘Nederlanders’:

“Hollanders doen hetzelfde. Maar daar hoor je nooit wat over als er iets gebeurt. Niks. Net als pedofielen. Zijn allemaal Hollanders. Ik heb nog nooit gehoord een Marokkaan. [...] Zo, pedofiel is aangehouden, zoveel foto's, klaar, volgende. Zo, Marokkaan, hij heeft één overval gepleegd, ‘ewa ja’ [tja], je hebt toch net die overval gehad in Eindhoven? Die Goldies of zo iets toch? Die juwelier. ‘Ewa ja’ het blijft alleen maar daarover gaan. Nu nog steeds. Elke week.” (Redouan, 25)

Volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen is deze specifieke focus op ‘Marokkanen’ niet constant aanwezig, maar wordt deze soms tijdelijk verlegd naar andere bevolkingsgroepen. Zo wijzen een aantal van hen op een focus op asielzoekers en vluchtelingen sinds het uitbreken van de oorlog in Syrië in 2011 en sommigen (ook) op een focus op Turkse Nederlanders vooral in 2015, 2016 en 2017⁸⁹. Deze tijdelijke focusverlegging naar andere *folk devils* wordt door enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen als positief ervaren:

“Na het vrijdaggebed sta ik met wat jongemannen voor de moskee na te praten en we hebben het over de vluchtelingenproblematiek en de maatschappelijke reacties daarop. Aan het einde van dit gesprek nemen we afscheid en zegt één van de jongens grappend, terwijl hij wegloopt: ‘Ewa’ [tja], laat ze maar met die vluchtelingen bezig zijn, dan laten ze ons ‘be’da’ [tenminste] een beetje met rust.” (Veldwerk, 27-11-2015)

Deze ervaren tijdelijke focusverlegging naar Turkse Nederlanders en Syrische vluchtelingen wordt door een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen alsnog op zichzelf betrokken vanwege de islam als gemene deler. Volgens hen zijn de negatieve maatschappelijke reacties juist gericht op Syrische vluchtelingen en Turkse Nederlanders gericht, omdat zij de islam aanhangen. Een aantal van de respondenten zegt vervolgens

⁸⁹ Voorbeelden: Motivaction-onderzoek naar de opvattingen van Turkse jongeren over IS (2015), staatsgreep in Turkije (2016) en de rellen bij het Turkse consulaat in Rotterdam vanwege de komst van de Turkse minister van Familiezaken (2017).



Afbeelding 1: Reactie op Facebook van Fouad (19) op een nieuwsbericht over de zogenaamde 'vluchtelingencrisis' [27-09-2015].

– omdat zij het negatieve mediadiscours over 'Marokkanen' en het negatieve mediadiscours over moslims als sterk met elkaar verweven zien of zelfs als één en hetzelfde negatieve discours ervaren – dat zij dit niet als *focusverlegging* zien, maar slechts als *stigma-verlegging*: de focus van de negatieve maatschappelijke reacties verleggen zich van het Marokkaanse deel van hun stigma-identiteit, naar het islamitische deel. Tot slot zijn enkelen van mening dat deze focus zich niet tijdelijk, aan het verleggen is maar permanent. Hierbij worden met name 'Polen' en in mindere mate 'Somaliërs' genoemd als nieuwe 'mijkpunten' van negatieve maatschappelijke reacties.



Afbeelding 2: Bericht op Facebook van komediant Yahia Yousfi van de multiculturele radiozender FunX over de maatschappelijke ophef over Turkse Nederlanders en Turken, geliked door Ayoub (23) [18-09-2016].

6.1.2 “Ze laten alleen Marokkanen zien die radicaliseren en stelen”

“Ze laten alleen Marokkanen zien die radicaliseren en stelen, en criminelen die moorden plegen.” (Mustapha, 21)

In het verlengde van deze ervaren focus op ‘Marokkanen’ beschrijven veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook een als oneerlijk ervaren specifieke focus op het ‘negatieve’ spreken over ‘Marokkanen’. In hun beleving worden zij binnen de beschreven specifieke focus op ‘Marokkanen’ in het mediadiscours nagenoeg alleen negatief besproken. Zo worden ‘Marokkanen’ volgens hen gekoppeld aan allerlei vormen van *criminaliteit* – zoals aan overvallen, inbraken en diefstallen, *overlast* – zoals aan hangjongeren, baldadigheid en het lastigvallen van buurtbewoners, homo’s, vrouwen en joden – en *extremisme*⁹⁰ – zoals aan Syrië-gangers of terroristische aanslagen. Er wordt daarnaast ook expliciet gewezen op het – eveneens als oneerlijk ervaren – veelal ontbreken van ‘het positieve spreken’ over deze ingebeelde groep in dezelfde maatschappelijke reacties (zie ook De Jong, 2012, p. 74). Zij wijzen gefrustreerd op een meerderheid van Marokkaanse Nederlanders die het in Nederland volgens hen wel ‘goed’ zou doen, maar die volgens hen niet of nauwelijks worden besproken in het mediadiscours:

“Hoeveel Marokkaanse jongens zitten er op de universiteit? De Vrije Universiteit, er zitten genoeg Marokkaanse jongeren die daar aan het afstuderen zijn. Maar dat zie je niet. Dat laten ze niet zien. Ze laten alleen Marokkanen zien die radicaliseren en stelen, en criminelen die moorden plegen.” (Mustapha, 21)

Zij wijzen hierbij ook vaak naar zichzelf, naar andere Marokkaanse Nederlanders uit de eigen sociale kring en/of naar mij als Marokkaans-Nederlandse academicus als



Afbeelding 3: Reactie van een Marokkaanse jongen op een positief bericht over Marokkanen dat gedeeld werd op Facebook [01-07-2016]

⁹⁰Zoals reeds aangegeven in §4.1.3 komt het mediadiscours over moslims niet of nauwelijks naar voren aan de in hoofdstuk 5 onderzochte morele paniek-zijde, omdat de drie daar onderzochte key events specifiek gaan over overlast- en criminaliteitsincidenten en niet over incidenten waar radicalisering of extremisme een rol bij spelen. Uit de gesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongemannen komt dit discours over moslims wel duidelijk naar voren. Dit discours wordt – zoals reeds gezegd – door het merendeel van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren als hetzelfde als het discours over ‘Marokkanen’ of in ieder geval sterk overlappend.

voorbeelden van succesvolle ‘Marokkanen’ die volgens hen niet of nauwelijks in het mediadiscours worden besproken.

6.1.3 “Waarom per se dat woordje Marokkaan?”

“Waarom per se die Marokkaan erbij? Waarom per se dat woordje Marokkaan? Om ze nog zwarter te maken? Wat? Ik weet het ook niet om eerlijk te zijn.” (Bilal, 18)

Naast een ervaren focus op ‘Marokkanen’ en een focus op het negatieve, ervaart een merendeel van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook de aan de *morele paniek*-zijde waargenomen *etnisering* van negatieve gedragingen en het hiervoor aandragen van culturele verklaringen als negatief. Deze impliciete en expliciete koppelingen in het mediadiscours van negatieve sociale gedragingen van individuen aan de Marokkaanse etniciteit en/of cultuur wordt door hen als negatief ervaren, omdat de etnische of culturele achtergrond in het spreken over sociale problemen of negatieve gedragingen van individuen volgens hen niet relevant of feitelijk onjuist is (zie §8.4.2 voor de uiteenlopende argumentatie die zij hiervoor aandragen). Volgens sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen is deze koppeling niet alleen onjuist, maar wordt deze ook op een oneerlijke selectieve wijze toegepast (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 266). De etniciteit wordt volgens hen namelijk alleen gemeld bij negatieve gedragingen van Marokkaanse Nederlanders en niet als het gaat om zogenaamde ‘autochtone Nederlanders’ die zich misdragen. Ook worden de negatieve gedragingen van Marokkaanse Nederlanders volgens hen verklaard vanuit ‘de Marokkaanse cultuur’ – of in sommige gevallen vanuit de islam, waar verklaringen voor negatieve gedragingen van ‘autochtonen’ niet worden gezocht in ‘de Nederlandse cultuur’:

“Als het gewoon blanke mensen of Amerikanen dat zouden doen, zou men zeggen hij is ziek in zijn hoofd of zo. Dat soort dingen. Maar als het moslims zijn, zouden ze gelijk terrorist zeggen.” (Othman, 17)

Volgens enkelen wordt deze koppeling tussen negatieve gedragingen en etniciteit of cultuur ook alleen selectief toegepast op ‘negatieve’ gedragingen van Marokkaanse Nederlanders. Wanneer het ‘positief’ gedrag betreft, wordt de Marokkaanse achtergrond van de desbetreffende persoon niet expliciet genoemd – voorbeelden die worden aangedragen zijn onder andere voetballer Ibrahim Afellay en topmodel Imaan Hammam – en wordt de Marokkaanse culturele achtergrond of de islam als religie niet aangedragen als verklaring voor dit zogenaamde ‘goede’ gedrag:

“Dus ja, ik denk dat die positieve sleutelfiguren mensen niet eens meer opvallen. Dat dat vanzelfsprekend is, ook voor de autochtone Nederlander. Terwijl bij een incident gebeurt dat weer wel. Dan is het een Marokkanenprobleem of dan is het zijn culturele identiteit die de oorzaak is geweest van dat incident, terwijl die culturele achtergrond niet wordt betrokken bij de topsporter. En dat moet ook niet. Want daar geldt hetzelfde voor.” (Saad, 28)

Dit *selectief etniseren*⁹¹ en de associaties tussen cultuur en sociale problemen worden door sommige van hen ook als oneerlijk ervaren, omdat het leidt tot negatieve vertekeningen van het groepsimago van Marokkaanse Nederlanders. Volgens deze jongemannen leidt dit namelijk tot het beeld dat probleemjongeren de enige type Marokkaanse Nederlanders zijn. Een enkeling beschrijft hoe door dit *selectieve etniseren* het idee van ‘vals-positieven’ kan ontstaan:

“Als het een Hollander is, of een Nederlander, dan zeggen ze: ‘Ja, een dief is opgepakt’. Nee! Zet dan neer: ‘Hollandse Nederlander opgepakt.’ Dan begrijpen mensen het ook dat het een Hollander is. Maar nu blijft het altijd een twijfel: ‘Dat zal wel een Marokkaan zijn’, dus als je er niet bij zet wat het is.” (Marouane, 26)

Daarnaast wordt het ervaren als een vorm van uitsluiting – of om met Schinkel te spreken als een *diagrammaticale techniek*⁹². Wanneer men in het mediadiscours spreekt over ‘Marokkanen’ in plaats van ‘Nederlanders’ of ‘Marokkaanse Nederlanders’, dan ervaren sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen dit als een ontkenning van hun Nederlanderschap, uitsluiting hiervan of als een bevestiging van de voorwaardelijkheid van hun Nederlanderschap (*geseculariseerd vagevuur*; zie §2.4; Schinkel, 2008, p. 58-59⁹³). *Etnisering* en culturele verklaringen worden bovendien ook als negatief ervaren, omdat het volgens sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen leidt tot generalisering:

“Ja, ze zeggen wel Marokkanen, maar ze zeggen dan alle Marokkanen bijvoorbeeld weer. De maatschappij laten ze weten: ‘Ja het is weer een Marokkaan’, dus eigenlijk zijn alle Marokkanen slecht.” (Othman, 17)

Dit gevoel dat alle Marokkaanse Nederlanders over één kam worden geschoren, wordt dan ook als oneerlijk ervaren, omdat de negativiteit volgens hen slechts wordt veroorzaakt door een kleine groep individuen die kampt met verschillende sociale problemen, terwijl de meerderheid van de ingebeelde groep ‘Marokkanen’ goed bezig is. Onvrede wordt verder ook geuit over de negatieve gevolgen van *etniseren* en culturele verklaringen op interetnische verhoudingen in Nederland. De inherente stigmatisering en generalisering leidt volgens hen tot polarisatie tussen met name ‘autochtone’ Nederlanders en Marokkaanse Nederlanders:

“Kijk, op het moment als zij niet aangeven van het is een Marokkaan of het is een Turk of wat dan ook, dan weet niemand wie dat heeft gedaan. Dan kun je alleen maar praten over de gepleegde misdaad. Maar niemand weet wie het heeft gedaan. En het gevolg daarvan is natuurlijk, dat je geen haat zult krijgen. Geen afkeer van een bepaalde groep of weet ik veel wat.” (Reda, 30)

⁹¹ Dit is niet een nieuw fenomeen. In 1971 constateerden Buikhuisen & Timmerman reeds de selectieve etnisering van Ambonezen in het mediadiscours (p. 74).

⁹² Discursieve techniek waarmee een scheiding wordt aangebracht tussen personen die zich ‘binnen’ en ‘buiten de samenleving’ bevinden (Schinkel, 2008, p. 35-69).

⁹³ Een *geseculariseerd vagevuur* is een ingebeelde wereld tussen ‘binnen’ en ‘buiten de samenleving’ waarin personen verblijven die ‘nog’ geen toegang hebben tot ‘de samenleving’ (Schinkel, 2008, p. 58-59).

Tot slot ervaren een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen de *etnisering* en de koppelingen tussen cultuur en sociale problemen in het mediadiscours ook als het afschuiven van sociale problemen op ‘Marokkanen’ om ‘de Nederlandse samenleving en cultuur’ van blaam te zuiveren, oftewel als *distancing* (Young, 2007, p. 142), een proces dat ook aan de *morele paniek*-zijde is waargenomen (zie §5.5):

“Ze zeggen toch altijd: ‘We zijn allemaal Nederlanders’, want we zijn toch hier geboren? Dus waarom zeggen ze dan dat we Marokkanen zijn? [...] Misschien om hun Nederlandse naam niet vies te maken, denk. Begrijp je? Waarom zeggen ze Marokkaan?” (Ayoub, 23)



Afbeelding 4: Reactie van auteur en debater Bastiaan Wildeman op de selectiviteit in het aandragen van culturele verklaringen in de maatschappelijke reacties op de problemen met 'Turkse' jongeren in Zaandam,

6.1.4 “Waarom zou ik me moeten verantwoorden?”

“Ik hoef me niet te verantwoorden. Waarom zou ik me moeten verantwoorden voor iets wat iemand anders gedaan heeft en niet ik? Want ik word erop aangesproken van: ‘Ja, de Marokkanen doen het.’ Ja, dat zijn ‘die’ Marokkanen, dat ben ik niet.” (Achraf, 27)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen wijzen ook op een andere koppeling die wordt gelegd tussen de negatieve gedragingen van individuen en hele collectieven. Zij stellen dat door de oproepen die worden gedaan in het mediadiscours tot het nemen van afstand van (*distantiëringsoproep*) of het verontschuldigen voor de negatieve gedragingen van andere Marokkaanse Nederlanders of moslim (*verontschuldigingsclaims*) zij worden geassocieerd

met deze negatieve individuen. Deze *distantieringsoproepen* en *verontschuldigungsclaims* in het mediadiscours beschrijft Schinkel – die hij aanduidt als het oproepen tot ‘collectieve biecht’ en ‘ritueel afstand nemen’ – als een typisch kenmerk van het algemene hedendaagse ‘integratiediscours’ in Nederland (2008, p. 79-80). Deze oproepen en claims worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen als negatief ervaren, omdat er een beschuldiging – namelijk een omkering van de onschuldspresumptie – en een stigmatisering van een hele groep mensen achter schuilgaat. Dit terwijl zij zichzelf geheel niet met de plegers associëren, maar toch in het mediadiscours aan deze individuen worden gekoppeld:

“Moet ik mijn excuses gaan aanbieden? Nee. Het is spijtig, het is niet leuk, maar ik ga mijn excuses niet aanbieden. Ik ga me ook niet verantwoorden. Ja, het zijn moslims, so what? Ze hebben mij niet om advies gevraagd, ze hebben mij niet gevraagd van: ‘Oussama, dit gaan we doen, wat vind jij hier nou van?’ [...] Toen Holleeder werd opgepakt, ging ik toch ook niet aan elke willekeurige Nederlander vragen: ‘Erg hè,’ of: ‘Vind jij het niet erg?’ Nee, dat doen we niet. Waarom? Omdat Holleeder gewoon één iemand is, die doet dat vanuit eigen behoefte en daar heeft mijn buurman niks mee te maken. Nee, maar dat is het gekke. De maatschappij is heel individualistisch, maar de Marokkanen worden wel afgerekend als collectiviteit. Dan denk ik van ja...Dat is niet de bedoeling.” (Oussama, 26)

Uit dit citaat van Oussama (26) wordt bovendien duidelijk dat men binnen deze *distantieringsoproep* ook weer een oneerlijke selectiviteit ervaart, namelijk dat deze oproep alleen te horen is als het gaat om ‘Marokkanen’ en/of moslims. Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen gaan dieper in op deze *distantieringsoproep* en geven aan dat er sprake is van een foutieve cognitieve koppeling die door sommige ‘Nederlanders’ en niet-moslims wordt gemaakt:

Nabil: “Ik vind eerder dat je moet gaan voor de gedachtegang van dat niet-moslims niet zo kortzichtig moeten zijn dan dat jij je moet gaan verantwoorden voor wat hun daden zijn. Begrijp je?”

Interviewer: “Dus je zegt eigenlijk van zij moeten die link niet leggen?”

Nabil: “Ja. Ik ben niet verantwoordelijk voor wat IS doet. Wat heb ik met hun te schaften? Het zijn voor mij net zulke mongolen als dat ik het voor hen ben.” (Nabil, 33)

De mensen die dergelijke verantwoording eisen van Marokkaanse Nederlanders of moslims moeten volgens deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen dus geen koppeling leggen tussen negatieve gedragingen van individuen en de ingebeelde groep van Marokkaanse Nederlanders of moslims in het algemeen, slechts omdat zij een etniciteit of godsdienst delen. Als het specifiek gaat om ‘terrorisme’ dat wordt gepleegd in de naam van de islam, vinden enkelen het daarenboven absurd dat moslims zich naar niet-moslims toe zouden moeten uitspreken tegen hun ‘aartsvijand’:

“Er ontstaat een discussie over of moslims zich in Nederland moeten uitspreken tegen IS [naar aanleiding van de aanslagen op Charlie Hebdo, red.]. Salahedinne (28) stelt dat we dat veel meer moeten doen en dat er eigenlijk een instantie moet ontstaan die ons allen vertegenwoordigt en die zich dan in één keer voor de hele moslimgemeenschap uitspreekt. Talha

(30) reageert hier fel op met een relaas waarin hij stelt dat het onzin is om als moslims ons uit te moeten spreken tegen de eigen 'aartsvijand'. Hij legt uit dat IS 'khawaridj' zijn, oftewel een 'dwalende groepering' binnen de islam die verantwoordelijk is voor de eerste 'fitna' [burgeroorlog, red.] binnen de islam. Volgens hem zijn zij gedurende de geschiedenis altijd aanwezig geweest, maar telkens in een andere vorm; nu dus volgens hem als Al-Qaeda en IS. Hij sluit af met te stellen dat we onze geschiedenis beter moeten kennen, alvorens we gaan uitspreken tegen dingen, want IS is volgens hem al veel langer een vijand van de moslims dan dat het voor het Westen is." (Veldwerk, 01-04-2015)

Geelhoed & Staring (2015, p. 166-167) stuiten in hun onderzoek naar Turks-Nederlandse jongeren op een soortgelijke negatieve ervaring. Ook Turks-Nederlandse jongeren geven aan zich te ergeren aan deze als onrechtvaardig ervaren *verontschuldigungsclaim* waar zij als moslims mee worden geconfronteerd in zowel dagelijkse interacties als in het publieke discours. Hiermee wordt duidelijk dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen sommige negatieve ervaringen met het mediadiscours delen met andere moslimjongeren in Nederland. Tot slot kunnen enkelen ondanks de ervaren negatieve emoties toch ook wel enig begrip opbrengen voor deze oproepen:

"Wat ik de laatste paar jaar merk is dat ze... bij van die Da'esh- [Arabische benaming voor IS, red], Charlie Hebdo-dingen, verwachten ze dat ik me heel duidelijk uitspreek. [...] Ik snap het ook wel dat als je elke dag al die verschrikkelijke dingen ziet, denk je van hoe zit dit nou, wat is dit voor een barbaars gedoe? Dus aan de ene kant snap ik het wel, aan de andere kant word je daar soms moe van." (Ismail, 25)



Afbeelding 5: Reactie van Souhayb (25) op een actie van een Franse moslim die vlak na de aanslagen van Parijs in november 2015 geblinddoekt en met een bordje met de tekst 'Do you trust me?' voorbijgangers uitnodigde hem te omhelzen op de Place de la Republique in Parijs [18-11-2015].

6.1.5 “Fuck integratie!”

“Integratie? Fuck integratie! Waarom integratie? Wat is integreren? Dat ik een kerstboom moet hebben? Dat ik ook op zondag naar de kerk moet? Dat ik ook in een keer op woensdag gehaktdag moet hebben? Wat is integratie? Integratie, ik kleed me normaal, ik praat normaal, ik werk, ik betaal belasting, klaar!” (Khalid, 27)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren in het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en moslims naast een *verontschuldigungsclaim* ook een *integratieclaim*. Zij beschrijven deze claim als een maatschappelijke druk op ‘allochtonen’ en moslims om te integreren in ‘de Nederlandse samenleving’. Deze claim wordt door de meeste Marokkaans-Nederlandse jongemannen om verschillende redenen als negatief ervaren. Ten eerste omdat voor hen niet duidelijk is wat precies met ‘integratie’ wordt bedoeld; er wordt volgens hen te weinig expliciet gesproken over de invulling van het begrip ‘integratie’. Zij weten dan niet wat van hen wordt verwacht en kunnen dan naar eigen zeggen ook niet aan die claim voldoen, of ze dat nou wel of niet zouden willen. Ten tweede zeggen zij (daarnaast) het gevoel te hebben nooit genoeg geïntegreerd te zijn of nooit Nederland genoeg te zijn. Volgens hen is ‘de Nederlander’ pas tevreden over ‘hun integratie’ als zij ‘de Marokkaanse cultuur’, de islamitische geloofsovertuiging of andere normen, waarden en gebruiken volledig loslaten of die normen, waarden en gebruiken die niet zouden passen binnen de meerderheidscultuur:

“Wat is integratie? Mag ik geen Marokkaan zijn? Ik bedoel integratie wordt tegenwoordig gezien als van je moet Nederlander zijn. Oké. Ik ben hier geboren. Ik ben hier naar school gegaan. Ik werk. Ik heb genoeg bijgedragen aan de maatschappij, ik heb belasting betaald. Wat is integratie? Wat verwacht je nog meer van mij? Dat ik bier moet gaan drinken? Dat gaat tegen mijn religie in. Dat mag niet van mijn religie. Is dat wat integratie is? Rekening houden met de Nederlandse normen en waarden? Ja, wat zijn die normen dan? Leg me dat eens uit. Ja, als ik dat dan lees, dan moet ik gewoon andersom redeneren, met andere woorden: ik mag mezelf niet zijn. Dus ja, dan kom je bij dat stukje vrijheid, mag ik mezelf wel zijn? Nee, ik mag mezelf dus niet zijn.” (Achraf, 27)

Deze *integratieclaim* wordt dan ook ervaren als een verkapte assimilatie-dwang waar zij niet aan willen voldoen. Een aantal van hen komt vervolgens met eigen ideeën over ‘integratie’ en wanneer men naar eigen maatstaven voldoende is ‘geïntegreerd’. Zij vinden dat wanneer mensen participeren in ‘de Nederlandse samenleving’ – waarmee men vooral doelt op studeren en werken – dat al voldoende is en dat het volledig overnemen van culturele gebruiken, normen en waarden van de dominante meerderheid hiervoor niet nodig is:

“Bullshit. Bullshit. Iedereen moet de taal leren, iedereen moet werken en dan is de integratie er al. Hoe mensen hun tijd besteden, waar ze hun tijd aan besteden, dat boeit allemaal niet.” (Driss, 26)



Afbeelding 6: De Marokkaans-Nederlandse tv-presentator Ajourad El Miloudi roept op tv tijdens een achtbaanrit 'Allaboe akbar' [Allah is de Grootste; in casu een uitroep van angst]. Dit wordt vervolgens door de Telegraaf bestempeld als een controversiële uitspraak (TG, 12-05-15, p. 6). Een Nederlandse moslim reageert met een Facebook-bericht op een door hem ervaren assimilatie-druk, dat wordt geliked door Badr (32) [12-05-2015].

6.1.6 “Er wordt gemeten met twee maten”

(Ayoub, 23)

In de gesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt – zoals ook al in de vorige paragrafen is doorgeschemd – vaak gewezen op een oneerlijke ‘selectiviteit’ die men waarneemt in het maatschappelijke spreken en reageren op Marokkaanse Nederlanders. Dit verschillend oordelen over soortgelijke situaties ervaart men in het mediadiscours ook als het gaat om grondwettelijke vrijheden en rechten (zie ook Schinkel, 2008, p. 134-135). Zij ervaren namelijk dat sommige van deze vrijheden niet geheel of niet altijd voor Marokkaanse Nederlanders en/of moslims gelden:

Salahedinne: “Je hebt hier in theorie alle vrijheid om te zijn wie je bent, maar niet als je niet helemaal in het straatje past zeg maar [lacht].”

Interviewer: “En hoe bedoel je zeg maar? Je zegt in theorie?”

Salahedinne: “Ja, in de werkelijkheid is dat niet zo. Als jij een niqaab wilt dragen of een boerka wilt dragen dan ja, dan past dat niet in de Nederlandse sfeer, de Nederlandse cultuur, terwijl aan de andere kant, de Nederlandse cultuur is: ‘Doe wat je wil.’” (Salahedinne, 28)

Deze selectiviteit wordt vooral ervaren als hypocrisie, omdat volgens hen in Nederland enerzijds hoog opgegeven wordt over mensenrechten en vrijheden en veelvuldig beschavingsidealen worden gepropageerd, maar anderzijds deze rechten en vrijheden voor moslims worden beperkt. Zo ervaart een deel van de Marokkaans-Nederlandse

jongemannen naar eigen zeggen bijvoorbeeld beperkingen in de godsdienstvrijheid. Zij vinden dat moslims in Nederland worden belemmerd in het praktiseren van hun godsdienst, zoals in het verrichten van het gebed of in het dragen van hoofd- en/of gezichtsbedekkende kleding en wijzen hierbij op verschillende incidenten die in het mediadiscours tot ophef hebben geleid (zie afbeelding 7 en 8). Ook de vrijheid van meningsuiting gaat volgens een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen wel op in gevallen waarin moslims worden beledigd – door bijvoorbeeld Geert Wilders of het Franse weekblad Charlie Hebdo, maar niet als het gaat om de belediging van andere bevolkingsgroepen of religies – bijvoorbeeld verwijzend naar joden die volgens hen wel de volledige bescherming van de Nederlandse Grondwet genieten (zie ook De Koning, 2008, p. 83). Ook worden volgens hen uitspraken van niet-moslims wel onder de vrijheid van meningsuiting geschaard, terwijl soortgelijke uitspraken van moslims worden geproblematiseerd (zie ook afbeelding 9):

“Je ziet dat er steeds meer ruimte is in de politiek en in de maatschappij om ‘dat soort uitspraken’ [doelend op de minder-minder-uitspraak van Wilders, red.] te doen. En ik denk ook dat wij inmiddels ook in zo een stadium zijn, dat wij al heel gauw roepen van het valt onder vrijheid van meningsuiting, daar waar het vroeger... als je dat riep, kreeg je een corrigerende tik hè. En ik vind dat wel schokkend, maar dat is ook weer enerzijds mijn teleurstelling, als zo een Appa, die ook wel eens van die dingen roept, weet je wel? Volgens mij vergeleek ie Wilders of zo met de nazi's of met Hitler of zo weet je? En dan krijg je dus zo een poppenkast van: 'Joh, maar waarom zeg je dat? Waarom vind je dat? En dat is niet netjes.' En dan denk ik mensen, waar gaat het nou om, weet je? Die mag het wel roepen en die mag het niet roepen?” (Badr, 32)



Afbeelding 7: Een bericht dat op de Facebook-pagina van DutchTurks.nl is geplaatst als reactie op de weerstand tegen de bouw van een moskee in Gouda wordt geliket door Badr (32) [04-06-2014].



Afbeelding 8: Gedeeld door de pagina 'Marokko' op Facebook in dezelfde week dat het boerkiniverbod in verschillende Franse steden in het mediadiscours werden besproken en tevens verwijzend naar de oproepen tot geweld door 'moslimextremisten' in het algemeen [17-08-2016].



Afbeelding 9: Een tweet van Peter R. de Vries die wijst op selectieve vrijheid van meningsuiting door de veroordeling van de Iraakse-Nederlandse activist Abulkasim Al-Jaberi wegens majesteitschennis te vergelijken met beledigingen van de profeet Mohamed, wordt geliket door Badr (32) op Facebook [07-05-2015]

6.1.7 *Selectief medeleven*

Dit *meten met twee maten* wordt door een aantal gesproken jongemannen ook ervaren als het gaat om de maatschappelijke reacties op ingrijpende gebeurtenissen op het wereldtoneel (zie ook De Koning, 2008, p. 82-83; Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 266-267). Volgens hen wordt er in het mediadiscours alleen gerouwd of meegeleefd als het gaat om westerlingen en worden soortgelijke gebeurtenissen buiten het Westen genegeerd. Hierbij worden vergelijkingen getrokken tussen gebeurtenissen in het Westen en gebeurtenissen buiten het Westen, waarbij moslims het slachtoffer zijn. Zo worden bijvoorbeeld de maatschappelijke reacties op de aanslagen in Parijs (7 januari en 13 november 2015) en Brussel (22 maart 2016) vergeleken met de maatschappelijke reacties op terreuraanslagen in Turkije, Nigeria, Irak, Afghanistan en Syrië en op de Israëlische bezetting van Palestina. Wanneer hen wordt gevraagd waarom dit *selectieve medeleven* in het mediadiscours negatieve emoties bij hen oproept, antwoorden zij voornamelijk dat ze hierdoor het gevoel krijgen dat het leven van een westerling ‘meer waard’ is dan die van een niet-westerling of moslim:

“Duitse les. 12.00 uur moest je stil zijn [vanwege de herdenking van de aanslagen in Parijs in november 2015, red.]. Maar kijk, in Palestina gebeurt dat altijd, elke dag. In andere landen ook, elke dag, maar opeens als het één keer in Parijs gebeurt dan gelijk iedereen is bang en gaan ze gelijk geld doneren of gelijk minuut stilte. [...] Dat vind ik best wel raar, want wij zijn ook gewoon mensen. En ja, het zijn mensen die, ja mensen respecteren, dus eigenlijk moeten ze ook voor ons stil zijn.” (Mimoun, 15)

Uit dergelijke uitspraken valt de verbondenheid af te lezen die Marokkaans-Nederlandse jongemannen over het algemeen ervaren met moslims over de hele wereld. Deze negatieve ervaring komt dan ook meer voort uit het islamitische deel van hun identiteit – of het ervaren ‘moslim-stigma’ – en minder vanuit hun Marokkaanse identiteit – het ervaren ‘Marokkanen-stigma’. Turks-Nederlandse jongeren ervaren deze dubbele maatstaf ten aanzien van moslims in het mediadiscours ook (Geelhoed & Staring, 2015, p. 200-204).

Een ander beeld dat leeft onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen is een selectiviteit in het spreken over het slachtofferschap van ‘Marokkanen’ in vergelijking tot slachtofferschap van leden van andere ingebeelde sociale groepen. Volgens hen ontbreekt een maatschappelijk medelijden of verontwaardiging vaak in het mediadiscours als het gaat om Marokkaans-Nederlandse slachtoffers. Zo stelt Ayoub (23) bijvoorbeeld dat moskeeën de laatste tijd⁹⁴ vaak bedreigd worden, maar dit niet of nauwelijks aandacht krijgt in het mediadiscours, terwijl een joodse school die in Amsterdam wordt bedreigd wel een week lang wordt besproken. Khalid (27) uit een soortgelijke frustratie over het feit dat de mainstream media helemaal niet hebben gerept over de Marokkaanse Nederlander Mustapha Sealiti die in 2011 is mishandeld op een politiebureau in Den Haag door ‘Nederlandse’ politieagenten. Dit omdat volgens hem ‘de Marokkaan’ in dit incident geen vader, maar slachtoffer is.

⁹⁴ Het interview met Ayoub vond plaats op 19-03-2016, dus hij refereert hier aan de periode hiervoor.



Afbeelding 10: Whatsapp-gesprek in een groep tussen Abdelkrim [34] en Faisal (26) over de reacties op Istanbul, 12 januari 2015 en Parijs, 7 januari 2015 [12-01-2016].



Afbeelding 11: Reactie op een Facebook-bericht van het Algemeen Dagblad waarin maatschappelijke verantwoordiging ontbreekt als het gaat om een Marokkaan als slachtoffer wordt besproken; geliket door respondent Mustapha (21) [03-05-2016]

6.1.8 ‘Marokkanen’ worden negatief besproken

Marokkaans-Nederlandse jongemannen hebben over het algemeen een negatief beeld van het mediadiscours over hen en ervaren dit discours dan ook als negatief. Alle gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen – ongeacht leeftijd, opleidingsniveau, sociaaleconomische status, mediaconsumptie, religiositeit, et cetera – spreken over een negatief klimaat waarin zij het volgende ervaren: een focus op ‘Marokkanen’, een focus op het ‘negatieve’ spreken over ‘Marokkanen’, een koppeling van negatieve gedragingen aan de Marokkaanse etniciteit en cultuur, een collectieve beschuldiging van ‘Marokkanen’ en moslims, een maatschappelijke druk tot ‘integratie’ en *het meten met twee maten* als het gaat om vrijheden en collectieve medelijden.

De eerste twee algemene ervaringen liggen in elkaars verlengde. Zo ervaren Marokkaans-Nederlandse jongemannen dat zij als ‘Marokkanen’ in het mediadiscours specifiek opgezocht worden (§6.1.1) en hierbinnen grotendeels negatief worden besproken (§6.1.2). Hierdoor ontstaat er bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen het gevoel dat zij vaak het mikpunt zijn van negatieve maatschappelijke reacties en zij als groep anders worden behandeld dan andere sociale groepen in Nederland. Naast de ervaring het mikpunt te zijn van louter negatieve maatschappelijke reacties in het mediadiscours,

ervaren Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook stigmatisering doordat ‘hun’ Marokkaanse etniciteit en cultuur – die deel uitmaken van hun eigen identiteit – worden gekoppeld aan sociale problemen en negatieve gedragingen (§6.1.3). Zij vrezen dat deze koppelingen leiden tot generaliseringen – waarbij een grote ingebeelde groep individuen verantwoordelijk wordt gehouden voor de negatieve daden van een kleiner aantal individuen – en polarisatie, waarbij dergelijke koppelingen een belangrijke voedingsbron zouden zijn voor (toenemende) interetnische tegenstellingen. Deze koppelingen worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook ervaren als irrelevant, incorrect en/of als een vorm van sociale uitsluiting. Bovendien voelen zij zich hierdoor ook anders behandeld, omdat in het spreken over negatieve gedragingen en sociale problemen van ‘autochtonen’ dergelijke koppelingen met ‘de Nederlandse etniciteit en/of cultuur’ niet worden gelegd. Door deze focus op ‘Marokkanen’ met hierbinnen een focus op ‘het negatieve’ en het ontbreken van ‘het positieve spreken’, en het koppelen van negatieve gedragingen en sociale problemen aan de Marokkaanse etniciteit en cultuur voelen zij zich naar eigen zeggen tweederangsburgers, ongelijk behandeld en/of ongewenst in Nederland. Dit omdat in hun beleving anders wordt gereageerd op hen dan op andere Nederlanders.

Een andere genoemde negatieve beleving van het mediadiscours is de hierin geuite *verontschuldigungsclaim* of *distantiëringsoproep*, waarin Marokkaanse Nederlanders en/of moslims worden opgeroepen zich te verontschuldigen voor of uit te spreken tegen de negatieve gedragingen van andere Marokkaanse Nederlanders of moslims. Dit wordt als oneerlijk ervaren, omdat hiermee op basis van een gedeelde etnische achtergrond of religie worden gerelateerd aan andere individuen die zich misdragen (§6.1.4). Daarnaast wordt ook de in het mediadiscours waargenomen *integratieclaim* als negatief ervaren, omdat voor hen niet duidelijk is wat er met deze zogenaamde ‘integratie’ wordt bedoeld en/of zij het idee hebben dat eigenlijk ‘assimilatie’ van hen wordt geeïst, oftewel het loslaten van ‘de Marokkaanse cultuur’, de islam of andere normen, waarden en gebruiken of alleen die niet zouden passen binnen de meerderheidscultuur. Deze ervaren assimilatie-drang of –dwang wordt door hen als vrijheidsbeperking ervaren (§6.1.5). Een vierde gedeelde ervaring is een ervaren selectiviteit ten aanzien van grondrechten en menselijk leed (§6.1.6). Grondrechten als godsdienstvrijheid, gelijkheid en vrijheid van meningsuiting die in Nederland worden gepropageerd, zouden volgens hen slechts in beperkte mate gelden voor Marokkaanse Nederlanders en moslims, terwijl deze bij niet-moslims onbegrensd zijn en vooral daar waar het de vrijheid van Marokkaanse Nederlanders en moslims overschrijdt. Dit als onrechtvaardig ervaren *meten met twee maten* leidt tot het gevoel als moslims anders te worden behandeld en tweederangsburgers te zijn. Het *selectieve medelijden* leidt vooral tot een gevoel van devaluatie door de dominante meerderheid. Tot slot zien we dat zowel het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ als het negatieve spreken over moslims door Marokkaans-Nederlandse jongemannen als stigmatiserend wordt ervaren. In sommige gevallen hebben zij alleen ‘last’ van het ‘Marokkanen-stigma’, in sommige gevallen alleen van het ‘moslim-stigma’ en in sommige gevallen van een verwevenheid van beide stigmatiseringsprocessen. Dit laatste wordt vooral duidelijk uit het feit dat de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen over beide stigmatiseringen – Marokkaan en moslim – vaak spreken als één en hetzelfde stigma en/of volgens hen over het algemeen deel uitmaken van één en hetzelfde negatieve discours.

6.2 “Zelfs als het positief is, is het negatief”

“En zelfs als het positief is, is het negatief in mijn beeld, omdat het dan of overdreven wordt of... het wordt nooit gewoon leuk gebracht, weet je? Gewoon een leuk onderwerp.” (Salahedinne, 28)

In de gesprekken die zijn gevoerd met Marokkaans-Nederlandse jongemannen is ook doorgevraagd op het volgens hen sporadische ‘positieve spreken’ over ‘Marokkanen’ in het mediadiscours (zie §6.1.2). Uit de antwoorden wordt vooral duidelijk dat ‘het positieve spreken’ over ‘Marokkanen’ volgens hen vooral positief is in de ogen van ‘Nederlanders’, maar in hun ogen om verschillende redenen juist negatief is. Dit door hen negatieve interpreteren van ‘het positieve spreken’ kent vele vormen. In deze paragraaf wordt een aantal veelvoorkomende vormen besproken. De meeste vormen hebben betrekking op bekende Marokkaanse Nederlanders die prominent deelnemen aan het mediadiscours en volgens de respondenten in de ogen van ‘Nederlanders’ positief worden besproken, maar om verschillende redenen door de respondenten als negatief worden beschouwd.

6.2.1 “Laat tenminste zien dat niet alle Marokkanen slecht zijn”

“Ja, hij [Ali B.] laat tenminste zien dat niet alle Marokkanen slecht zijn en hij is wel een goeie Marokkaan in Nederland. [...] Yes-R is er ook, is een neef van Ali B. Die laat ook gewoon zijn werk zien, dat ie een goede Marokkaan is. Niet dat ie slecht is, of zo.” (Othman, 17)

Het spreken over Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours wordt door een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen als positief ervaren, wanneer een positief beeld van ‘de Marokkaan’ wordt geschetst. Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan veel belang te hechten aan dergelijke positieve beeldvorming als tegengas tegen de volgens hen dominerende aanwezige negatieve beeldvorming. Zij spreken hun waardering vooral uit voor Marokkaanse Nederlanders die dit in het mediadiscours vooral zouden bewerkstelligen, zoals entertainers Ali B. en Najib Amhali, voetballers als Ibrahim Afellay en Nordin Amrabat of politici als Ahmed Aboutaleb (burgemeester van Rotterdam) en Khadija Arib (PvdA-Kamerlid en voorzitter Tweede Kamer):

“Aboutaleb, die zie je wel iets goeds doen, hij doet iets voor zijn stad, iets bouwen voor zijn stad. Dat vind ik wel gewoon goed om te zien, want dan komt er tenminste wel iets goeds over de Marokkanen. [...] Je ziet dan dat hij als Marokkaan een hoge functie heeft. Als Marokkaan bijvoorbeeld in deze tijd is dat wel moeilijk, want je wordt wel vaak afgewezen voor iets of iets anders, maar bij hem is het wel gelukt en dat is wel iets bijzonders voor een Marokkaan.” (Othman, 17)

Deze bekende Marokkaanse Nederlanders zorgen volgens de respondenten niet alleen voor ‘het positieve spreken’ over ‘Marokkanen’ in het mediadiscours, maar zorgen ook voor positieve associaties met Marokkaanse Nederlanders die de respondenten in het dagelijks leven op microniveau ervaren. Een mooi voorbeeld hiervan komt van Driss (26):

“Ali B. knap, heel knap, positief. Ik was vandaag nog bij het ziekenhuis, toen moesten twee Hollanders, een Hollands koppel, zich melden bij ‘balie B’. De eerste grap die ze maakten was [lacht]: ‘Ali B, we moeten naar Ali B.’ En ze gingen glimlachen, ja. Het is positief [lacht], begrijp je? Ik moest er ook om lachen. Maar toen ging ik nadenken hé, hij is wel heel positief in de media. Dat is de andere kant laten zien van het Marokkaanse volk. Hij geeft ook meer info over de Marokkanen. Dat is best wel goed. En hij is positief, dus alles wat hij zegt komt positief over. Begrijp je? Hij is juist een hele belangrijke persoon voor ons, door juist positief in de media terecht te komen. Prachtig allemaal. [...] We moeten juist geld in hem pompen, zodat hij het beeld in de media verandert [lacht].” (Driss, 26)

Dit ‘positieve spreken’ over ‘Marokkanen’ en moslims in het mediadiscours wordt echter door veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen negatief geïnterpreteerd. Zo geven sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen bijvoorbeeld aan ‘het positieve spreken’ negatief te interpreteren wanneer ‘normale’ prestaties van Marokkaanse Nederlanders binnen dit spreken worden beschouwd als opmerkelijk of bijzonder, juist omdat deze door ‘Marokkanen’ worden geleverd:

“De berichten die je ziet in de media over Marokkanen, dat zijn vaak van die... dat moet denk ik positief voorstellen, maar het is zo een zielig verhaal van: kijk mij, een Marokkaan, heel normaal doen, dus ik ben bijzonder. Maar je bent niet bijzonder, je doet iets normaals.” (Ismail, 25)

Dit lage verwachtingspatroon van ‘Marokkanen’ dat deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen waarnemen en als negatief ervaren, beschrijft Goffman (1963) als een vorm van stigmatisering. De gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren – om met Goffman te spreken (p. 26-27) – dat er een lagere prestatiestandaard voor hen wordt gehanteerd, omdat de ‘normale’ prestatiestandaard voor hen namelijk te hoog gegrepen zou zijn. Dit voelt devaluerend.

Een andere veelgehoorde negatieve interpretatie is dat Marokkaanse Nederlanders alleen positief worden besproken als zij het ‘Marokkanen-stigma’ bevestigen en niet als zij dit weerleggen. Vanuit deze gedachte wordt vooral kritiek geuit op succesvolle Marokkaans-Nederlandse acteurs die door ‘Nederlanders’ positief in het mediadiscours worden besproken, alleen maar omdat zij met de door hen gespeelde rollen – bijvoorbeeld crimineel of terrorist – allerlei stereotyperingen de wereld inbrengen of bevestigen. Anderen ervaren dit ‘positieve spreken’ als negatief, omdat het volgens hen slechts een soort van compensatie is van het dominante ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’:

“Als jij iedereen, letterlijk iedereen, alle Marokkanen, negatief in het nieuws gaat zetten, dan valt dat natuurlijk een beetje op. Dus af en toe moet je een bepaalde Marokkaan positief in het nieuws brengen. Het zou wel heel raar zijn als Marokkanen letterlijk nul positieve artikelen in het nieuws krijgen.

Dus ja, er moet wel af en toe dan even een Marokkaanse Nederlander een positief podium, zeg maar geven.” (Ouadie, 24)

Het spreken is volgens deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen ‘ogenschijnlijk’ positief en wordt vanuit een gevoel van wantrouwen als negatief ervaren. Tot slot minimaliseert men de voordelen van deze positieve associaties met ‘Marokkanen’ in het mediadiscours, door te stellen dat deze associaties ineffectief zijn. Het heeft volgens hen niet of nauwelijks invloed op het denken van ‘autochtone’ Nederlanders:

“Ook al is Ali B. de knuffel-Marokkaan, weet je? Niet iedereen denkt nu dat alle Marokkanen knuffel-Marokkanen zijn hoor. Het is niet dat Aboutaleb daar in een keer staat dat iedereen denkt dat Aboutaleb zo is en dat alle Marokkanen ook opeens zo zijn. Begrijp je? [...] Dat zijn allemaal dingen ja, die zullen altijd blijven bij mensen. En als deze Marokkaan wel goed is, dan komt er wel een andere klote-Marokkaan langs die wel weer het beeld zal verkloten.” (Khalid, 27)

6.2.2 “Zij moeten een beetje voor ons opkomen”

“Zij moeten een beetje voor ons opkomen. Gewoon zeg maar beetje meer, meer achter de Marokkanen staan. Het lijkt alsof ze meepraten gewoon: ‘Ja, Marokkanen zijn slecht. Ja, ja, ja, ze zijn slecht, allemaal oprotten’. Begrijp je? Ze doen mee.” (Ayoub, 23)

Het mediadiscours over ‘Marokkanen’ wordt door Marokkaans-Nederlandse jongemannen als positief ervaren wanneer prominente Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours opkomen voor de belangen van Marokkaanse Nederlanders in Nederland. Aan dit opkomen voor en het zich inzetten voor Marokkaanse Nederlanders wordt veel waarde gehecht. Sommige van de respondenten zien deze inzet zelfs als plicht voor Marokkaanse Nederlanders die deelnemen aan het mediadiscours, omdat ze door deze toegang de belangen van Marokkaanse Nederlanders als geen ander goed kunnen behartigen. Een aantal bekende Marokkaanse Nederlanders worden vaak genoemd, zoals: Farid Azarkan in zijn toenmalige hoedanigheid als woordvoerder van het Samenwerkingsverband Marokkaanse Nederlanders (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 270) en later als DENK-politicus, rapper Appa, TV-maker Salahedinne Benchikhi en de Rotterdamse politicus Nourdin El Ouali. Het wordt daarnaast ook gewaardeerd als men voor de belangen van moslims opkomt, waarbij het opkomen voor de Palestijnen in het bijzonder wordt genoemd:

Kamal: “[Appa] was ook onze stem toen een beetje die tijd met Wilders. Had ie toen dat liedje gemaakt en over hoe we over dingen denken. Ook Palestina heeft hij erbij betrokken. Dus hij heeft ook heel veel jeugd wakker gemaakt met die Palestina en zo, die demonstraties. Ja.”

Interviewer: “En wat bedoel je met onze stem?”

Kamal: “Gewoon, hij zegt hoe wij denken als Marokkaanse jeugd. Dat denken wij misschien allemaal, maar hij zegt het daar op TV, voor iedereen, snap je? Zo iemand heb je even nodig toch? Dat ze een beetje weten hoe wij denken en hoe wij erin staan.” (Kamal, 21)



Afbeelding 12: Gedeeld door Said (29) via Whatsapp op Bevrijdingsdag [05-05-2015]

Dit opkomen voor Marokkaanse Nederlanders en/of moslims wordt in veel gevallen echter ook weer om verschillende redenen negatief ervaren. Volgens sommigen gebeurt dit opkomen veel te weinig en vaak door personen met relatief weinig macht. Men wijst dan ook afkeurenswaardig op een aantal personen die wel deze macht hebben (meestal politici) en niet of nauwelijks de belangen van de Marokkaans-Nederlandse gemeenschap zouden behartigen:

“Ik heb hem [Ahmed Marcouch] nog nooit tegengas zien geven naar Wilders toe. En ik weet niet of ie dat niet mag van zijn partij, maar even serieus, als ik in een partij zou zitten als de PvdA en ik zou een Marokkaan zijn en Wilders roept zulke dingen, dan zou ik zwaar tegengas hebben gegeven. Of de partij dat nou leuk vindt of niet. Je bent een Marokkaan. Als iemand zo over jouw cultuur en volk praat, ja, dan mag je wel wat zeggen. Ik vind dat heel normaal. Dus daarom ook. Dat zijn allemaal dingen waarvan ik denk ja, je bent er niet, je staat er niet, je bent voor mij een geest binnen de Tweede Kamer.” (Adam, 25)

Dit niet opkomen wordt door sommigen vooral als teleurstellend ervaren, omdat zij zelf deze toegang tot een dergelijk podium niet hebben en graag zouden willen hebben. Ongenoegen worden daarnaast ook geuit over prominente Marokkaanse Nederlanders die dit opkomen voor Marokkaanse Nederlanders of moslims nalaten, maar wel opkomen voor de belangen van andere bevolkingsgroepen. Dit *selectieve* behartigen van belangen zorgt bij deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot nog meer wrevel:

“Op een gegeven moment, als je zeg maar met die 'minder Marokkanen', dat Wilders dat zei en alles en dat iedereen aangifte ging doen en dat hij [Ahmed Aboutaleb] het niet nodig vond als burgemeester om dat wel te

doen. Maar er waren een aantal Nederlandse burgemeesters, dus die van Nijmegen die deed dat, die Thom de Graaf en er waren nog wat anderen ook en zo, die deden dat wel. [...] Maar toen dat met Charlie Hebdo gebeurde, toen sprak ie van afschuw en hij zei dat ze moesten oprotten en dat soort dingen en hij sprak op een plein, hij is naar Parijs gegaan. En toen had ik de burgemeester ook wel willen zien op het moment dat wij allemaal, weet je wel, zo aan het flippen waren. [...] Dat ie zei van: ‘Tot hier en niet verder’, weet je wel?’ (Imad, 26)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen kan ondanks dat ze het nalaten op te komen voor Marokkaanse Nederlanders en moslims veroordelen, toch nog wel enig begrip hiervoor opbrengen. Zo geven enkelen bijvoorbeeld aan het wel te begrijpen dat Ahmed Aboutaleb als burgemeester van Rotterdam zich niet kan inzetten voor één specifieke bevolkingsgroep, maar neutraal moet blijven en de belangen van een hele stad dient te behartigen. Enkele andere stellen dat ze het de prominente Marokkaanse Nederlanders niet kwalijk nemen, omdat ze de posities die ze hebben weten te bemachtigen en de successen die ze hebben weten te bereiken, niet op het spel te willen zetten. Opkomen voor Marokkaanse Nederlanders heeft volgens hen namelijk een afbreukrisico, doordat je je identificeert met de *folk devils* word je gezien als één van hen (zie §8.2: *selectief conformeren*).

Dit opkomen voor Marokkaanse Nederlanders wordt verder door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen als negatief geïnterpreteerd vanuit teleurstelling, scepsis en wantrouwen ten aanzien van de vermeende zuivere intenties van de prominente Marokkaanse Nederlander:

“Hij moet werk voor zichzelf regelen, hij is een ZZP'er [lacht]. Die is niet in loondienst. Hij is ZZP'er [lacht]. Die regelen werk voor zichzelf. Dat is politiek. [...] Als hij tegen ['Marokkanen', red.] is dan komt ie weer een beetje aan het licht bij mensen. En als ie beetje ervoor is, dan komt ie weer in opspraak van: ‘Waarom ben je ervoor?’ Zo kan ik ook elke keer het Acht uur-journaal halen.” (Khalid, 27)

Daarenboven wordt ook gewezen op een aantal discoursmechanismen die de in hun ogen positieve optredens door Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours zodanig beïnvloeden dat deze omslaan in negatieve optredens. Zo wijst men bijvoorbeeld op het positieve opkomen door Marokkaanse Nederlanders, dat volgens hen door de media middels knippen en plakken zodanig wordt verwerkt dat deze personen negatief overkomen en in een kwaad daglicht worden gesteld. Enkele anderen wijzen op gespreks- en interviewtechnieken waarmee dergelijke Marokkaans-Nederlandse pleitbezorgers in het mediadiscours zouden worden uitgelokt tot het doen van negatieve en spraakmakende uitspraken, die hun ‘positieve’ insteek en boodschap neutraliseren. Ook geeft men enerzijds aan dat ‘goede vertegenwoordigers’ na een ‘goed optreden’ – goed in de ogen van de respondenten – niet meer worden uitgenodigd of langzaam uit het mediadiscours worden verstoten, omdat ‘men’ dergelijk positief spreken omtrent ‘Marokkanen’ liever niet zou zien:

“[Over Nordin El Ouali van de Rotterdamse lokale politieke partij NIDA, red.] ‘Hdi hadak’ [let op hem, hij], ik hoop het ‘inshaAllah’ [bij Allah’s wil]

niet voor hem, maar 'hadak rhet ji shihaja' [er gaat iets gebeuren] gaan ze hem aan de kant zetten. Dat soort figuren hebben ze niks aan." (Nadir, 31)

Anderzijds spreekt men van een afschrikkende werking van dergelijke mediadiscoursmechanismen. Volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen zouden 'goede vertegenwoordigers' namelijk vanwege dergelijke neutraliserende mechanismen de eer aan zichzelf willen houden en niet (meer) willen deelnemen aan het mediadiscours:

"Hoe komt dat dan? Omdat de mensen met een beetje verstand zich niet laten uitlokken tot dat soort programma's en dergelijke waarin de Marokkaan wordt afgeschilderd als een slecht persoon. Die jongens denken van ja, ik kan daar wel tijd aan gaan besteden, maar het heeft toch geen nut. Die jongens hebben daar gewoon genoeg verstand voor om zo te denken." (Adam, 25)

Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen waarderen het opkomen voor Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours überhaupt niet, omdat een dergelijke optreden volgens hen juist leidt tot een negatieve associatie, namelijk tussen Marokkaanse Nederlanders en de besproken sociale problemen:

"Kijk, weet je wat zijn [Farid Azarkan] zwakte is? Als zijn kop op TV is, dan weet je gewoon het gaat over Marokkanen, hij moet dingen recht praten over Marokkanen. Zolang je iemand nodig blijft hebben om dingen recht te praten voor je die krom zijn dan klopt jij niet. Dat zie je ook bij de joden over Israël, die hebben een heel instituut als het CIDI nodig om allemaal dingen te corrigeren die fout zijn, snap je?" (Ismail, 25)

Deze jongemannen ervaren het dilemma van een dergelijke 'vertegenwoordiger' dat Goffman (1963) beschrijft. Gestigmatiseerden die in het publieke discours 'de groep' telkens in combinatie met het stigma benoemen, verheffen onbewust dit stigma tot centraal punt van het spreken en indirect tot de kern van de identiteit van alle gestigmatiseerden, terwijl het doel van deze *vertegenwoordiger* juist het tegenovergestelde is (p. 39-40). Verder stelt een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen dat zij sommige Marokkaanse Nederlanders die positief in het mediadiscours worden besproken, niet zien als hun 'vertegenwoordigers'. Ondanks dat deze personen voor Marokkaanse Nederlanders opkomen, zichzelf opwerpen als vertegenwoordigers van Marokkaanse Nederlanders in Nederland of als zodanig worden gezien en gepresenteerd in het mediadiscours, ervaren deze jongemannen dit opkomen toch als negatief. Dit omdat niemand deze 'vertegenwoordigers' hiervoor gevolmachtigd heeft en omdat de groep Marokkaanse Nederlanders in Nederland te divers is om gerepresenteerd te worden door één persoon. Marokkaanse Nederlanders die zich dan ook niet impliciet of expliciet profileren als vertegenwoordigers van 'de Marokkaanse gemeenschap' worden juist hierom door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen gewaardeerd:

"Ik heb bij 'hem' [Najib Amhali] nooit het gevoel dat ie zich 'daar' [onderwerpen die betrekking hebben op 'Marokkanen', red.] zoveel mee bemoeit en zo. Weet je wel? Hij profileert zich ook niet echt alsof ie dan een soort spreekbuis is, weet je? Dat vind ik altijd wel prettig als iemand daar gaat zitten praten en dat ie het dan over zichzelf heeft, maar over wat

zijn eigen ervaringen zijn. En niet dat iemand op zo een stoel gaat zitten en die gaat zeggen van: 'Hé, wij, bij ons, de Marokkaanse maatschappij dit of dat'. Terwijl ik dan zoiets heb van waar heb je het over? Weet je wel? Dan denk ik bij mezelf van je vertegenwoordigt zogenaamd een hele gemeenschap, terwijl je eigenlijk niet eens die bevoegdheid hebt en het niet eens waar is wat je nu allemaal zegt." (Imad, 26)

6.2.3 *"Een Marokkaan die Marokkanen aanpakt"*

"'Wallah' [Bij Allah], ik weet niet, is apart om een Marokkaan te zien die Marokkanen aanpakt in Nederland. Dat is toch best wel raar." (Karim, 29)

Een aantal Marokkaanse Nederlanders gaat in het mediadiscours volgens een deel van de gesproken jongemannen nog een stap verder dan alleen het nalaten op te komen voor deze specifieke groep Nederlanders. Deze personen zouden in het mediadiscours weliswaar positief worden besproken, maar zouden specifiek Marokkaanse Nederlanders bekritisieren of aanvallen. Dit wordt hen door deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen niet in dank afgenomen (zie afbeelding 13 en 14). Dit als Marokkaanse Nederlander bekritisieren en aanvallen van Marokkaanse Nederlanders, leidt bij een aantal gesproken jongemannen tot verontwaardiging en onbegrip, omdat juist deze prominenten zich volgens de jongemannen als Marokkaanse Nederlanders juist in zouden moeten kunnen leven in de Marokkaanse Nederlander:

"Dan denk ik van nou je [Ahmed Marcouch] zit in de politiek, je weet hoe het is om zo'n ventje met zo'n bontkraagje te zijn die geen kansen heeft en die het maar moeilijk heeft en dan ga jij die vervolgens nog even een trap nageven." (Karim, 29)

Een motief voor dit specifiek bekritisieren of aanvallen van Marokkaanse Nederlanders zou volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn dat hen dit politiek succes oplevert (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 267-268):

"De burgemeester van Rotterdam, die zei: 'Rot op naar je eigen land.' Toen was ie heel goed in het nieuws gekomen, hè? [...] Kijk, als ze [Ahmed Aboutaleb en Ahmed Marcouch] zeggen: 'Ja, Marokkanen zijn goed.' Ja, dan weet je wat ze gaan doen. Jij gaat lekker partijvoorzitter worden ergens in Urk, in Limburg of zo, weet ik veel? Maar als je zegt: 'Al die Marokkanen het land uit,' dan kom je in het parlement terecht, begrijp je?" (Ayoub, 23)

Het afvallen van de ingebeelde Marokkaans-Nederlandse en of islamitische sociaal-culturele groep wordt door hen dan ook gezien als een voorwaarde voor maatschappelijk succes. Anderen wijzen op de acceptatie door 'autochtone' Nederlanders als motief voor het als Marokkaanse Nederlander specifiek aanpakken van andere Marokkaanse Nederlanders (zie *selectief conformeren* §8.2).

Er zijn ook enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen die dit 'aanpakken van Marokkanen' door Marokkaanse Nederlanders niet als negatief ervaren. Zij geven aan het

juist goed te vinden dat deze prominenten specifiek Marokkaanse Nederlanders aanpakken als zij iets fout doen in plaats van dat ze hen gaan verdedigen. Eén van hen gaat hierin nog een stap verder door het aanvallen van Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours omwille van persoonlijk succes te billijken:

“Ik zou het ook gedaan hebben als ik politicus was, wat moet ik dan doen? Nee, ik vind het goed wat ze doen. Kan niet, hij is burgemeester. Hij heeft een hele andere positie, hij moet zich heel anders... , snap je? Als hij zulke dingen zegt, dan is het einde verhaal, dan zeggen ze ga maar weg, snap je? Hij verdient goed, waarom niet? Als je daarvoor even zo moet zijn, zou ik het ook doen, snap je?” (Kamal, 21)



Afbeelding 14: Reactie op Facebook van een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen op een bericht van Tunahan Kuzu – politicus van DENK – waarin hij het sociale zekerheidsverdrag met Marokko verdedigt die minister Asscher van Sociale Zaken eenzijdig wilde opzeggen [20-01-2016].

Afbeelding 13: Een Marokkaans-Nederlandse jongen verandert zijn profielfoto op Facebook in deze afbeelding, omdat en nadat Marcouch een motie heeft ingediend om salafistische organisaties in Nederland te verbieden [04-12-2015].

6.2.4 “Beetje te veel kaas”

Nabil: “[Badr Hari] is een beetje te veel kaas, maar laatste tijd doet ie dat beter.”

Interviewer: “Te veel kaas?”

Nabil: “Ja, hij ging een tijdje met die Estelle Gullit. Toen ging ie met hondjes op de foto [lacht]. Ga met je chihuahua ergens anders spelen, begrijp je? Hollandse feestjes en zo, weet je wel en zo, ‘mohim’ [in ieder geval], foto's met haar en zo. Wat ik nooit zou doen. Begrijp je?” (Nabil, 33)

Het eerbiedigen van ‘de Marokkaanse cultuur’ en/of ‘de islamitische geloofsovertuiging’ in het mediadiscours wordt door een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen genoemd als positieve ervaring met het mediadiscours. Dit wordt volgens hen vooral gedaan door Marokkaanse Nederlanders en/of moslims zelf (zie afbeelding 15).



Afbeelding 15: Een Volkskrant-artikel waarin de Marokkaans-Nederlandse Ajax-voetballer Anwar El Ghazi aangeeft dat de islam voor hem boven alles gaat wordt geliket op Facebook door Anass (20) [06-08-2015].

In de gesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongemannen hierover verschuift de focus al gauw naar Marokkaanse Nederlanders die deze gedeelde cultuur en religie opzichtelijk in het discours verloochenen:

Nadir: “[Schrijver Hafid, red.] Bouazza kun je bij de schroothoop gooien.”

Interviewer: “En waarom?”

Nadir: “‘Hadak miskin, hadak maloe’ [Die stakker, wat is er met hem]? Kijk, als je een stadion bereikt dat zelfs niet-moslims vraagtekens bij je gaan zetten zo van: ‘‘eaqti be had shrab dyelek’ [Je gaat te ver met alcohol], wat wil je dan dat ik nog zeg? Heb je dat wel eens gezien jongen? Die vent is gewoon de weg kwijt.” (Nadir, 31)

De meeste Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven zowel het loslaten van ‘de Marokkaanse cultuur’ als het verloochenen van islamitische regelgeving als reden om een Marokkaanse Nederlander niet meer te appreciëren (zie ook De Jong, 2012, p. 74-75) en zien dit als éénzelfde vorm van verloochening. Voor veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen is de islam onlosmakelijk verbonden aan hun Marokkaanse etniciteit (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 225-228). Een aantal van hen heeft daarnaast het beeld dat deze aanpassing aan ‘de Nederlandse cultuur’ en het verloochenen van de Marokkaanse afkomst en de islamitische geloofsovertuiging door de ‘autochtone’ Nederlander juist wordt gewaardeerd – net als het niet opkomen voor of aanvallen van Marokkaanse Nederlanders:

“Marcouch is gewoon. Kijk, dat je... de makkelijkste manier om carrière te maken, is dingen roepen die Hollanders willen horen. Ja, snap je? Ik bedoel ik kan morgen de meest geliefde Marokkaan zijn van Nederland, als ik zeg: ‘Ja, ik was een echte.’ Dan laat ik foto's zien van een baard, ik was een moslimfundamentalist, maar ik kwam erachter dat het een sekte was en je wordt gehersenspoeld en ze willen dit... ze zijn tegen democratie. Ze geven mij het hoogste podium dat er is. Ik zit vandaag bij Pauw, morgen bij Knevel en Van den Brink, ze draaien niet eens dit seizoen, maar voor mij gaan ze weer een uitzending draaien. Snap je? Waarom? Ik roep de dingen die ze willen horen.” (Ismail, 25)

Dit verloochenen van de gedeelde cultuur en religie wordt volgens anderen weer niet alleen gewaardeerd door de ‘autochtone’ Nederlander, maar is zelfs een vereiste voor een succesvolle carrière in Nederland en/of de acceptatie van de ‘autochtone’ Nederlander (zie ook §8.2: *selectief conformeren*):

“Ik denk niet dat je ‘dat kan’ [burgemeester zijn, red.] zonder jezelf te verliezen en je geloof daarvoor opzij te zetten enzovoorts, enzovoorts, enzovoorts. Dat kan denk ik niet. Dat is bijna onmogelijk. [...] En je komt daar ook ongetwijfeld niet. Je moet kosten hebben gekust voordat je daar terecht komt. En dat doe je door bepaalde dingen te doen die niet bij ons passen. Die passen niet bij ons en daar zijn we niet mee opgegroeid. Ik denk dat je daar nu echt een stuk van jezelf verliest.” (Karim, 29)

Hier wordt een tweede dilemma van een ‘vertegenwoordiger’ ervaren dat wordt beschreven door Goffman (1963, p. 39). Hij stelt dat gestigmatiseerden die naar de medegestigmatiseerden toe trekken, gezien worden als loyaal en authentiek, waar gestigmatiseerden die zich van de medegestigmatiseerden afzonderen – zoals de personen die volgens de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen ‘de Marokkaanse cultuur’ of islam verloochenen – gezien worden als lafhartig en dwaas (p. 137).

Veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven tot slot aan de positieve bijdragen van Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours niet als positief te kunnen beoordelen en/of hen niet als rolmodel te kunnen zien, zonder de eerder besproken ‘voorwaarden’ in ogenschouw te nemen, zoals: hun bijdrage aan het groepsimago, het opkomen voor deze etnische groep of het vasthouden aan ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam. Volgens hen leidt dit er dan ook toe dat er in het mediadiscours weinig Marokkaanse Nederlanders overblijven die zij dan ook als rolmodel zien en dus weinig

positiefs in het mediadiscours overblijft. Doorgevraagd naar wie dan hun rolmodellen wel zijn, wijst men derhalve veelvuldig naar in hun ogen maatschappelijk succesvolle Marokkaanse Nederlanders buiten het mediadiscours, zoals familie, vrienden en collega's (zie ook Korf et al, 2007, p. 112):

“Als ik kijk naar mijn huidige werk, hoe alles gaat, er zitten gewoon enkele Marokkaanse Nederlanders die een dikke functie hebben, dat mag wel benoemd worden, en dat geeft mij energie.” (Yousri, 30)

Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen echter geen moeite mee te hebben met het verloochenen van afkomst of religie en stellen de individuele vrijheid belangrijk te vinden en daarom in principe niet negatief te staan tegenover Marokkaanse Nederlanders die hun cultuur of de islam opzij zetten:

Salahedinne: “Je hebt volgens mij nog die ene die drinkt en rookt en... [lacht].”

Interviewer: “[lacht]. Dat is die volgens mij met lang haar. Die Hafid Bouazza.”

Salahedinne: “[...] Ja, ik ken hem niet echt, maar ik denk dat dat ja, ik ben wel iemand die voor vrijheid van keuze is, dus ja als hij daarvoor kiest dan moet hij dat zelf weten. Als hij daar gelukkig mee is, zal ik geen oordeel over hem hebben.” (Salahedinne, 28)

Tot slot wantrouwen sommigen ‘het positieve spreken’ vanuit een gevoel dat dergelijke personen door ‘Nederlanders’ naar voren worden geschoven als voorbeelden van hoe Marokkaanse Nederlanders zich in Nederland zouden moeten gedragen, oftewel als *folk saints* (*visible reminders of what they should be*: Cohen, 2002, p. 2). Dit wordt dan als negatief ervaren omdat een rolmodel hen door een ander wordt opgedrongen en/of omdat hier volgens hen een oneerlijke verwachtingspatroon achter schuilt:

“Ze [‘Nederlanders’] doen het om te kunnen zeggen van: ‘Ja, waarom kan die Marokkaan het wel en jij niet,’ weet je wel? Met andere woorden: ‘Zie je? Het ligt wel aan jou.’” (Ouadie, 24)

Deze prominente Marokkaanse Nederlanders hebben volgens deze respondenten geluk gehad of zich zodanig aangepast voordat ze dergelijke acceptatie hebben gekregen en zijn daarom niet te vergelijken met rest van de Marokkaanse Nederlanders en moslims die andere – minder positieve – uitgangspunten hebben en/of principieel vasthouden aan ‘hun cultuur’ en religie.

6.2.5 ‘Marokkanen’ worden niet positief besproken

In deze paragraaf is dieper ingegaan op de positieve ervaringen die Marokkaans-Nederlandse jongemannen hebben met ‘het Marokkanendiscours’. Hierbij wordt met name gesproken over Marokkaanse Nederlanders die prominent deelnemen aan het mediadiscours. Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren het vooral als positief wanneer: ‘Marokkanen’ in het mediadiscours positief worden weergegeven, prominente ‘Marokkanen’ een positieve bijdrage leveren aan het groepsimago, deze prominenten

opkomen voor de belangen van de ingebeelde groep ‘Marokkanen’ en/of ‘moslims’ en zij zoveel mogelijk trouw blijven aan ‘de Marokkaanse cultuur en de islam’. Uit de gesprekken blijkt echter dat men deze positieve ervaringen met het mediadiscours over ‘Marokkanen’ veelal op negatieve wijze interpreteert. Ten aanzien van het positief spreken of schrijven over Marokkaanse Nederlanders en/of de positieve bijdrage aan het groepsimago van Marokkaanse Nederlanders, ervaart men dat hierin voor hen een lage standaard wordt gehanteerd die als stigmatiserend wordt ervaren en/of dit slechts bestaat uit stigmabevestigende informatie. Over het opkomen voor Marokkaanse Nederlanders en moslims stellen een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen dat dit te weinig gebeurt en wijst men op het tegenovergestelde dat volgens hen vaker voorkomt: Marokkaanse Nederlanders die – uit eigen belang – specifiek andere Marokkaanse Nederlanders of moslims in het mediadiscours aanvallen. Marokkaanse Nederlanders die prominent in het mediadiscours aanwezig zijn, zouden volgens hen juist gebruik moeten maken van hun podium om zich in te zetten voor ‘Marokkanen’ en moslims, ondanks de discoursmechanismen die dit ‘opkomen’ zouden bemoeilijken.

Tot slot ervaart men het mediadiscours als positief wanneer Marokkaanse Nederlanders vasthouden aan ‘de Marokkaanse cultuur’ of ‘de islamitische geloofsovertuiging’. Dit beschrijft men vooral door te wijzen op bekende Marokkaanse Nederlanders die hun cultuur en religie in het mediadiscours verloochenen. Zij menen dat het loslaten van ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam wordt gewaardeerd door ‘Nederlanders’ en/of een vereiste is voor maatschappelijk succes en/of maatschappelijke acceptatie. De in het mediadiscours naar voren geschoven rolmodellen, ervaren zij dus over het algemeen veel minder positief. Dit omdat zij het idee hebben dat deze rolmodellen hen worden opgedrongen door de meerderheidscultuur en hen wordt aangespoord weg te blijven van de door deze meerderheid aangewezen anti-rolmodellen. Marokkaans-Nederlandse jongemannen wijzen in het spreken over rolmodellen hierom dan ook vaker naar mensen uit persoonlijke kringen, zoals familieleden, vrienden en/of collega’s.

Deze bevindingen werpen ook een interessant licht op de in paragraaf 2.6.5 besproken kritiek op de *morele paniektheorie* dat *folk devils* niet meer gemarginaliseerd en machteloos zijn, zoals in de jaren zestig en zeventig, en nu steeds meer toegang zouden hebben tot het discours en hierin tegengas kunnen geven. *Folk devils* zien zich volgens deze kritiek nu steeds vaker gesteund door sommige media, politici of *moral entrepreneurs* of hebben zelf media outlets in handen, belangenorganisaties opgericht en/of woordvoerders aangesteld die in het publieke discours het dominante *morele paniekdiscours* kunnen opponeren (zie McRobbie, 1994; McRobbie & Thornton, 1995). Marokkaanse Nederlanders hebben nu inderdaad (meer) toegang tot het mediadiscours, maar deze toegang verandert om bovengenoemde redenen niet of nauwelijks iets aan het gevoel van marginalisatie en machteloosheid in het mediadiscours. Zo worden ten eerste de optredens van deze bekende Marokkaanse Nederlanders of ‘het positieve spreken’ over hen vaak alsnog negatief geïnterpreteerd (§6.2.1). Ten tweede vinden zij dat het opkomen voor ‘Marokkanen’ ondanks deze toegang tot het mediadiscours te weinig gebeurt of door bekende Marokkaanse Nederlanders met weinig macht. De bekende Marokkaanse Nederlanders die volgens hen wel invloed kunnen uitoefenen op het mediadiscours komen niet op voor ‘Marokkanen’, omdat ze hun eigen carrière niet op het spel willen zetten door zich te identificeren met *folk devils*. Ten derde geven zij aan dat Marokkaans-Nederlandse deelnemers aan het mediadiscours worden tegengewerkt. Hun uitspraken

zouden geknipt en geplakt worden, ze zouden worden uitgelokt tot het doen van controversiële uitspraken en ze zouden na een ‘goed’ optreden niet meer worden uitgenodigd of door deze genoemde tegenwerking niet meer deel willen of durven deelnemen. Ook zouden sommige bekende Marokkaanse Nederlanders met hun toegang tot het mediadiscours alleen maar nog meer bijdragen aan het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ (§6.2.2). Tot slot geven de Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook aan dat toegang tot het mediadiscours jammer genoeg aan de voorwaarde is verbonden dat ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam zo veel mogelijk los gelaten worden (§6.2.3). Dit werpt de interessante vraag op of *folk devils* heden ten dage wel (meer) toegang hebben tot het mediadiscours of dat nu slechts *folk saints* toegang hebben gekregen van de meerderheidscultuur en *folk devils* nog steeds in het discours worden gemarginaliseerd. De antwoorden en ervaringen van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen pleiten voor het laatste.

6.3 ‘De media’, ‘de politiek’, ‘Nederlanders’ en ‘Marokkanen’

De Marokkaans-Nederlandse jongemannen is vervolgens ook gevraagd wie volgens hen een belangrijke rol speelt in dit volgens hen negatieve klimaat ten aanzien van ‘Marokkanen’. Hierbij worden drie actoren in het bijzonder door alle gesproken jongemannen genoemd en binnen dit ‘negatieve spreken’ een cruciale rol toegedicht: de media, de politiek en ‘de Marokkanen’. Daarnaast wijst een deel van hen ook nog op de schuld van ‘Nederlanders’ of ‘de samenleving’ in dit negatieve klimaat.

6.3.1 “De Marokkaan verkoopt”

“Vanuit de media gezien is het toch de Marokkaan, dat zeg ik net ook al, de Marokkaan verkoopt, dus in grote lijnen de Marokkaan in negatieve zin.” (Adam, 25)

Binnen dit als negatief ervaren mediadiscours over ‘Marokkanen’ worden de media⁹⁵ door alle gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen genoemd en om verschillende redenen een belangrijke, dan wel de belangrijkste rol toegekend. Volgens hen faciliteren de media namelijk enerzijds het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ door hiervoor een platform te bieden – de media als *facilitators* van het mediadiscours – en voeden zij anderzijds dit ‘negatieve spreken’ door zelf negatieve claims over deze etnische groep in te brengen – de media als deelnemers van het mediadiscours. Het belang dat de media hebben bij een dergelijk negatief mediadiscours over ‘Marokkanen’ is volgens de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen commercieel: slecht nieuws verkoopt goed en slecht nieuws over ‘Marokkanen’ zorgt nog beter:

⁹⁵ Over het algemeen wordt over de media gesproken als één actor. Een aantal respondenten hebben hier een genuanceerder perspectief op en geven aan dat niet alle media hetzelfde zijn.

“Ze moeten kijkcijfers hebben. Ze denken als het gaat over Marokkanen, hebben we kijkcijfers. Veel kijkers. Kijkcijfers omhoog.” (Redouan, 25)

Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen wijzen hierbij dan ook specifiek op het commercieel belang van *etnisering*. Het benoemen van de Marokkaanse achtergrond van een dader – zonder dat dit relevant is – zorgt volgens hen sowieso voor meer nieuwswaarde. Het is echter niet alleen ‘de Marokkaan’ die wordt geëxploiteerd. Volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen is ook ‘de moslim’ een lucratief mediaproduct:

“9/11. Een nare gebeurtenis, waar ook weer de Marokkanen mee geassocieerd worden, daar niet van. Ze [‘Marokkanen’] zijn gekoppeld aan de islam.⁹⁶ Op een gegeven moment, alles wat wij [‘Marokkanen’] doen is of het is eerst islam en de Marokkanen of het is Marokkanen en de islam. Nu⁹⁷ is het echt meer islam en later wordt... daarna wordt het in een keer Marokkaan door te zeggen van bijvoorbeeld jihadisten van Marokkaanse afkomst. Dan krijg je in een keer twee vliegen in één klap. Kunnen ze de krantenkoppen nog groter maken. Chocolateletters.” (Khalid, 27)

Verder wordt niet alleen de aanbodkant van het mediadiscours bekritiseerd; ook de mediaconsument wordt een rol toegekend in de exploitatie van ‘de Marokkaan’. De lezer en kijker consumeert volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen namelijk maar al te graag dit ‘negatieve spreken’ over Marokkaanse Nederlanders.

De media worden verder niet alleen beschuldigd van het uit winstbejag exploiteren van ‘de Marokkaan’ en/of moslim, maar hen wordt ook verweten dit op een valse manier te doen. Hen wordt bijvoorbeeld verweten een onjuiste weergave van de werkelijkheid te geven door feiten over Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours te overdrijven en/of te verdraaien (zie ook §5.2: *overdrijving* en *verdraaiing* in de Slotervaart-, Gouda- en Culemborg-casussen):

“Het grootste deel is onzin. En het is verdraaiing. Het zijn verdraaiingen, het is nooit de waarheid, het is altijd censuur. Het is altijd de ene kant en de andere kant niet.” (Yahya, 30)

Hierbij wijzen sommigen op specifieke gebeurtenissen in het verleden waarin volgens hen sprake is geweest van overdrijving en/of verdraaiing, zoals: juichende ‘Marokkaanse’ jongeren in Ede op 9/11 (2001), het Goudse bus-incident (2008) en de Culemborgse rellen (2009-2010). Naast het overdrijven van gebeurtenissen, claimt men vaak dat de media een eenzijdig en/of gekleurd beeld schetsen van de werkelijkheid, feiten onvolledig checken ten nadele van Marokkaanse Nederlanders of dat ze bewust op zoek gaan naar informatie die het negatieve beeld over ‘Marokkanen’ bevestigt. Dit laatste wordt volgens sommige jongemannen vooral gedaan door journalisten die op zoek gaan naar Marokkaanse Nederlanders die ondoordachte en/of controversiële uitspraken doen of

⁹⁶ Hier komt ook weer de verstrengeling van het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ en moslims naar voren, die in de meeste gesprekken worden beschreven.

⁹⁷ Het interview met Khalid vond plaats op 29 december 2015.

negatieve gedragingen voor de camera laten zien. Dergelijke (vaak straat-)interviews beschrijft Cohen als typisch voor een *morele paniek* en duidt hij aan als “*dramatized and ritualistic interviews with ‘representative members’*”, waarvan de authenticiteit en context moeilijk is vast te stellen (2002, p. 29-30).

Dit beeld van de media als bedrijven die ‘de Marokkaan’ in het mediadiscours exploiteren door negatief informatie op een overdreven en verdraaide wijze weer te geven, leidt bij veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot scepsis en wantrouwen jegens de media en hun berichtgeving. Dit is onder andere op te maken uit de kanttekeningen die sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen plaatsen bij het waarheidsgehalte van mediaberichtgeving over Marokkaanse Nederlanders, waaruit deze scepsis is op te maken:

“Dat is alles wat ik nog weet ja. Ze zeiden dat ie [Bilal B.] waarschijnlijk, ‘Allahoe ‘alim’ [Allah is de Alwetende] of dat klopt natuurlijk, dat ie mentaal niet helemaal in orde was. Klaar, dat is alles wat ik heb meegekregen.” (Salim, 26)



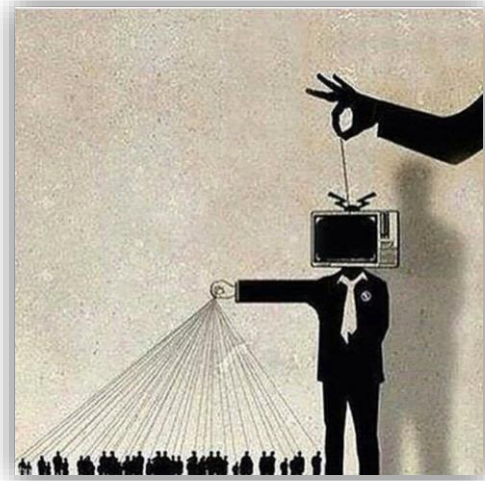
Afbeelding 16: Een uiting van scepsis over de identiteit van 23-jarige Amsterdammer die is onthoofd, wordt gedeeld op de pagina 'Like als je ook Marokkaan bent' [08-03-2016].

Ondanks dat sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen onderscheid maken tussen verschillende mediabronnen en de mate van exploitatie, overdrijving en verdraaiing, blijft men toch nog over het algemeen overwegend negatief en wantrouwend kijken naar het mediadiscours. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk uit het volgende citaat:

“Er zit wel een verschil in [media], maar je kan ook niet ontkennen dat ze er allemaal aan meedoen. Daar ben ik ook heilig van overtuigd. Zelfs het NRC en de Volkskrant. En dan vind ik de Volkskrant, ja, die draaft daar wel meer in door dan het NRC. Maar je kan denk ik als partij er niet meer omheen op het moment dat een paar belangrijke spelers in krantenland, maar ook op televisie er aandacht aan geven. Dan kun je er als andere partij niet meer omheen, want dan wordt er onder het mom van 'wat leeft er in de maatschappij' en 'wat wil de maatschappij graag lezen', wordt het dan gebracht. Terwijl je denkt als eindredacteur dat je moet zeggen van: 'Die kant gaan wij niet op, want dat wil onze lezer niet. Misschien wel een andere type lezer, maar die zit sowieso niet bij ons.' ” (Saad, 28)

Bij een aantal gaat deze scepsis en/of wantrouwen over op denken in klassieke complottheorieën (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 267; Turks-Nederlandse jongeren in het onderzoek van Geelhoed & Staring, 2015, p. 183-185), zoals: de overheid die het volk via de media controleert, ‘de Illuminati’, de familie Rothschildt of het gebruik van ‘de Marokkaan’ als afleidingsmechanisme voor andere problemen:

“Net als in Noord-Korea, als er een gebeurtenis plaatsvindt, dan zenden ze ander nieuws uit: met deze filmster is dit en dit gebeurd en dan gaan ze dat ophypen. Dan gaan ze indoctrineren, telkens, telkens, telkens, op radio gaan ze het herhalen, telkens, telkens, telkens. En dan vergeten ze op een gegeven moment de rest. Net als wat Julius Caesar deed, ‘spread the bread.’ Ken je dat? Als mensen gingen klagen, gaf hij ze ‘aghrom’ [brood] en dan waren ze stil. Is ook weer de media; speelt daar ook weer een grote rol in. Het is wat Malcolm X zei: ‘De media is de sterkste bron.’ Begrijp je? Ze zijn de sterkste tool, een ‘powerful tool’. Begrijp je? Om mensen te controleren.” (Khalid, 27)



Afbeelding 17: Ontvangen via Whatsapp van Houcine (25) tijdens een discussie over de medianeergave van Marokkanen, waarin hij aangeeft dat de overheid de media controleert en de media het volk [06-12-2015]

Nadir (31) stelt dat deze scepsis en wantrouwen echter niet het gevolg zijn van het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ met de bijbehorende overdrijving en verdraaiing van feiten. Volgens hem zit deze sceptische houding gewoon in het aard van het ‘Marokkaanse’ beestje:

“Ik heb al per definitie, wat ik op het nieuws zie, is niet 100% de waarheid. Afhankelijk van het onderwerp is het van 0 tot 100% de waarheid. Dat het heeft geregend, dat is 100% de waarheid, maar hoe gevoeliger het onderwerp, ga je meer vraagtekens zetten. Dus de invloed van de media hangt samen met de naïviteit van de kijker. En wat Marokkanen van nature hebben ‘shkey goeloelha’ [hoe zeg je dat]? ‘Hna kan shakoe fe koelshi’ [we zijn overal sceptisch over]. ‘E qolek shiwahid hada zraq, et qoeloe hada mashi zraq’ [als iemand zegt dat dit blauw is, dan zeg je dat dit niet blauw is]. ‘Ana kan shoef fih’ [En ik kijk er zelfs naar], ik zie dat ie blauw is, snap je?” (Nadir, 31)

Dit wantrouwen van de media is overigens niet alleen bij Marokkaans-Nederlandse – of Turks-Nederlandse (Geelhoed & Staring, 2015, p. 183-185) – jongemannen te vinden. Volgens het SCP (2017, p. 2) is er het afgelopen decennium onder jongeren in het algemeen sprake van een algemene dalende tendens in het vertrouwen in de media.

6.3.2 “De politiek is stemmers bij je houden”

“De politiek is puur je stemmers bij je houden, dus die zullen altijd zo reageren dat het voor hen goed uitkomt.” (Adam, 25)

Waar de media door alle gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen worden genoemd als belangrijke, ofwel de belangrijkste actor binnen dit ‘negatieve spreken’, is men meer verdeeld over de rol van de politiek binnen dit discours. Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen dicht de politiek een belangrijke rol toe, maar wel een kleinere of zelfs ondergeschikte rol vergeleken met de media:

“Kijk wat de media doet, is het vuurtje aanwakkeren en vervolgens is het de politiek die er nog wat olie bijgooit. Dat zie je ook, want wat je ziet is als er wat gebeurt dan wordt het voluit de media ingeduwd en vervolgens komen er Kamervragen. Dus die hebben wel een sterke relatie tot elkaar.” (Badr, 32)

Volgens anderen is de rol van de politiek veel groter en is de media een belangrijk platform die dit ‘negatieve spreken’ faciliteert of gebruikt wordt om politieke doelen te verwezenlijken. Electoraal gewin is volgens de gesproken jongemannen de belangrijkste reden voor de politiek om ‘de Marokkaan’ of de moslim te exploiteren. Het focussen op ‘Marokkanen’ en het negatieve spreken over deze ingebeelde groep mensen zou politici meer kiezers opleveren. Vooral Geert Wilders zou binnen dit ‘negatieve spreken’ en exploiteren van ‘de Marokkaan’ en ‘de moslim’ een grote rol hebben. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft hierbij aan teleurgesteld te zijn in de andere politieke partijen die Wilders en zijn partij in het mediadiscours te weinig tegengas zouden geven. Dit leidt bij hen dan ook tot scepsis en teleurstelling richting de politiek in het algemeen:

“Waar ik ook wel weer verbaasd door was, was het gedoogkabinet met Geert Wilders. Daar ben ik heel veel vertrouwen in de politiek verloren. Iedereen roept wel van: ‘Ja, we gaan niet met Geert Wilders samenwerken en we willen niks met hem te maken hebben in de Tweede Kamer,’ maar als puntje bij paaltje komt dan worden er toch compromissen gesloten en dan wat daarvoor geroepen is, ‘we willen niks meer met hem te maken hebben’, dat wordt dan ja, in een doofpot gestopt of dan komen ze weer met een bepaald argument van waarom ze nu wel weer met hem willen werken.” (Achraf, 27)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft zelfs aan zich door dit ‘negatieve spreken’ over de Marokkaanse Nederlander, het exploiteren van ‘de Marokkaan’ en/of het te weinig tegengas geven aan Wilders, te onthouden van deelname

aan de verkiezingen. Een ander deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen deelt deze sterk negatieve beleving van de Nederlandse politiek niet. Zij zien ook personen en partijen in de politiek die niet uit zijn op de exploitatie van ‘de Marokkaan’ of ‘de moslim’ en die in sommige gevallen juist opkomen voor de belangen van de Marokkaanse Nederlanders en/of moslims:

Othman (17): “Ja, ik zie niet zo dat ze [de politiek] iets verkeerd hebben gedaan. Dus. Ja. Gewoon normaal.”

Interviewer: “En voor wie ben jij?”

Othman: “PvdA natuurlijk.”

Interviewer: “PvdA? Waarom?”

Othman: “Omdat zij helpen tenminste. Ja, ik vind dat ze gewoon betere onderwerpen hebben dan de VVD bijvoorbeeld. Dus daarom ben ik voor de PvdA.” (Othman, 17)

Hierbij worden met name linkse partijen als de PvdA, SP en GroenLinks genoemd en Alexander Pechtold, de fractievoorzitter van D66. Wanneer de partij DENK in de loop van 2016 en 2017 een steeds prominentere rol in het mediadiscours begint in te nemen, wordt vooral deze partij steeds meer genoemd als partij die vertrouwen geniet en opkomt voor de belangen van Marokkaanse Nederlanders en moslims. Een laatste deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen heeft ten slotte geen mening over de politiek, omdat ze het politieke debat niet volgen of niet begrijpen. Dit zijn voornamelijk de tieners en laagopgeleide Marokkaans-Nederlandse jongemannen:

Bilal: “Nee. Politiek en zo volg ik niet joh.”

Interviewer: “En wat vind je van de politiek sowieso?”

Bilal: “Ik let daar niet op. Ik leef gewoon.” (Bilal, 18)

6.3.3 “Om een zondebok te hebben

“Omdat het makkelijk is om een zondebok te hebben of zo? [...] Misschien is ‘Marokkanen’ al zo gevoed dat het zichzelf voedt, dat het veel makkelijker is om daar aandacht voor te krijgen.” (Boujemaa, 22)

‘Marokkanen’ worden dus ten eerste negatief besproken in het mediadiscours, omdat ‘de Marokkaan verkoopt’ en het de media dus hogere oplages en kijkcijfers (§6.2.1) en ten tweede omdat dit politieke figuren de stemmen van de kiezers bezorgt (zie §6.2.2). Enkele anderen stellen dat dit ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ en moslims in het mediadiscours – ten derde – een bepaalde behoefte van ‘de Nederlander’ of ‘de Nederlandse samenleving’ vervuld:

“Omdat je dan eigenlijk iemand de schuld kan geven, tenminste iemand kan aanwijzen. En mensen zitten nou eenmaal zo in elkaar dat ze een groep willen hebben of een persoon of iets kunnen aanwijzen waardoor de problemen komen. Dat is van alle tijden. Nu is het gewoon met Marokkanen zo, maar ik denk dat het gewoon iets in de mensen zit, dat ze

gebreken willen aantonen om zelf maar niet zeg maar hun eigen gebreken te zien, om het zo maar te zeggen, weet je wel?” (Imad, 26)

Dit proces dat Imad (26) en enkele anderen beschrijven, wordt in de sociale wetenschappen aangeduid als de *scapegoat theory*: een persoon of groep mensen – meestal met weinig macht – krijgen van andere dominantere groepen onterecht de schuld van allerlei maatschappelijke problemen (Macionis & Plummer, 2002, p. 262-263). Volgens deze respondenten is dit het doel van het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ en de *etnisering* en de culturele verklaringen in het bijzonder:

“Dus ja, ik zou persoonlijk zeggen joh, [etnisering heeft, red.] geen toegevoegde waarde. Maar ik begrijp ook wel dat er heel veel mensen zijn die dat wel belangrijk vinden. Die willen wel weten of tenminste die vinden het prettig om te weten als een buitenlander dat doet, want dan hebben ze een zondebokje.” (Badr, 32)

Door de *etnisering* wordt een ander dan ‘de Nederlander’ aangewezen en met de culturele verklaringen wordt de oorzaak buiten ‘de Nederlander’ gezocht en hiermee de verantwoordelijkheid op anderen afgeschoven (zie ook §5.5: *beelden en verklaringen*). Volgens enkelen voedt deze focus op ‘Marokkanen’ zichzelf, omdat deze ingebeeldde groep nu een reeds aanwezige zondebok is en hierdoor in het vervolg sneller als zodanig kan worden gebruikt (zie ook §5.2: *sensibilisering*).

6.3.4 “Marokkanen zijn ook moeilijke mensen”

*“Ja, kijk, ik zeg je eerlijk, ik ga het niet goedpraten.
Marokkanen zijn ook af en toe moeilijke mensen, snap je?”
(Kamal, 21)*

Het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ in het mediadiscours wordt niet alleen op het conto van de media, de politiek en/of ‘de Nederlander’ of ‘de Nederlandse samenleving’ geschreven. Een aanzienlijk deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen stelt dat ‘de Marokkanen’ zelf ook een aandeel hebben in dit negatieve groepsimago. Volgens hen kan dit ‘negatieve spreken’ in het mediadiscours namelijk niet uit niets ontstaan en is een deel van de Marokkaanse Nederlanders hier zelf ook schuldig aan:

“De media is eigenlijk een vergrootglas. Kijk, we moeten niet ontkennen dat er geen problemen zijn. Er zijn genoeg problemen onder Marokkanen hier in Nederland helaas. Dat is ook gewoon zo. Dus je kan wel zeggen van: ‘het is de media, het is de media, het is de media’, maar de media legt de vinger op de zere plek, weet je wel? Bij ons. En die vergroten ook dingen uit. Kijk, er is wel ‘iets’, je kan niet vanuit niks ineens een verhaal maken, weet je wel?” (Imad, 26)

De hand wordt dus ook veelvuldig in de ‘eigen’ boezem gestoken. Geen enkele geïnterviewde of gesproken jongeman ontkende dat een deel van de Marokkaanse Nederlanders kampt met serieuze sociale problemen en veel negatieve gedragingen

vertonen. Een deel van de gesproken jongemannen stelt daarnaast niet alleen dat sommige Marokkaanse Nederlanders zelf de ‘munitie’ leveren – waarmee de media en de politiek in het mediadiscours op Marokkaanse Nederlanders schieten en waardoor zij als zondebok kunnen fungeren, maar dat deze groep probleemjongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond hier ook heel ver in gaat:

“Wij Marokkanen zijn ook ‘m’ayeq shwait’ [een beetje exorbitant]. Veel Marokkanen raken ook verzeild in de criminaliteit. [...] En je ziet dat uiteindelijk, ‘het’ is nou weer een nieuwe fase ingegaan [wijzend op de zogenaamde ‘Mocromaffia’, red.]. Het is niet meer mensen afschieten, het is nu mensen onthoofden geworden [lacht]. Het is gewoon een level hoger gegaan. Het is gewoon Colombia geworden. [...] Je hebt ook gewoon een groepje die daar zelf gewoon om vraagt, weet je? Je hebt van die groepen die dan zelf de problemen opzoeken en die gewoon, ik weet niet, vroeger te veel Scarface hebben gekeken, te veel films kijken en die dan ook grote Popie Jopie willen zijn.” (Mustapha, 21)

Aan dit verwijt jegens dit deel van de Marokkaanse Nederlanders worden door de respondentengroep drie emoties verbonden. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen vooral woedend te zijn op deze probleemjongeren, omdat zij een aandeel hebben in het negatieve groepsimago. Daarnaast geven een aantal van hen aan zich te schamen voor dit deel van de Marokkaanse Nederlanders. Een klein deel ziet deze groep probleemjongeren ook als slachtoffers in plaats van alleen als daders en geeft aan medelijden te hebben met hen.

6.3.5 “Ik ben ze echt helemaal zat”

“Ik ben ze echt helemaal zat joh. Ik vermijd gewoon de plekken waar ze komen. Kanaleneiland, Schilderswijk, niet normaal man. Mensen lastigvallen, rennen, schreeuwen en fietsen op de stoep, geen manieren. Echt een onopgevoede terringbende. Niet normaal joh.” [Veldwerk, 27-02-2016: Saad, 28]

Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt een afkeer te hebben van de groep probleemjongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond. Zij vertellen hoe ze woedend, geïrriteerd en gefrustreerd raken als in het mediadiscours over deze personen wordt gesproken. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertelt daarnaast ook over eigen ervaringen met dergelijke probleemjongeren:

“Ook een keertje in Amsterdam zat ik in de bus ‘subhanAllah’ [glorie aan Allah; uitdrukking van verbazing, red.]. Ik zit vooraan, iemand staat midden op de weg stil. Komen er jongens vanaf de hoek met hem praten. En die bus, ja, ik denk bij mezelf die buschauffeur die moet zijn werk doen, die moet op tijd zijn. Er is totaal geen respect voor de mensen, de passagiers. De buschauffeur doet ook zijn werk, ja. En dan zie je die buschauffeur twijfelen. Ik vind dat zo erg om te zien, die twijfel: moet ik toeteren? Moet ik er wat van zeggen, ja of nee? Uiteindelijk zegt ie er wel

wat van. En toen, die jongens, die keken hem aan en zeggen: 'Wat?!' En gaan verder praten. Die Marokkaan in de auto blijft stilstaan, vervolgens toetert hij en rijdt ie door en komt ie naar de buschauffeur: 'Ja, maar wat doe je nou?! En dit en dat. 'Ik sta toch rustig te praten?' 'Nee, je moet doorrijden.' Die jongens die daar op de hoek stonden, kijken heel agressief naar die buschauffeur en spugen dan vervolgens op het raam en lopen dan verder.' (Yahya, 27)

Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen omwille van de islam een afkeer van deze groep probleemjongeren met een gedeelde migratieachtergrond te hebben gekregen. Zo stelt Ismail (25) bijvoorbeeld dat hij vroeger "no matter what" achter Marokkaanse Nederlanders bleef staan, maar hij tegenwoordig de islam als maatstaf neemt in het beoordelen van gedragingen in plaats van een gedeelde etniciteit of cultuur:

"Ik heb totaal geen sympathie voor 'die jongens' [de overvallers van Goldies in Deurne, 2012, red.] als in van: 'Maar ja die vrouw had ze niet dood mogen schieten, want ze had geen vergunning.' Dat ging er bij mij niet in. Die jongens hadden daar gewoon niet mogen zijn met die wapens op dat moment. Weet je? En voor mij was dat een gemiste kans om een signaal te geven aan andere jongens van: luister als je hiervoor kiest, dan moet je ook niet verbaasd zijn dat dit de uitkomst is. Weet je? [...] Van je weet toch, je bent een Marokkaan, prima, je hebt dezelfde waarden en normen, maar dit zijn niet onze islamitische waarden en normen. Marokkaan-zijn betekent niet dat ik jouw rug altijd moet dekken." (Ismail, 25)

Deze woede en afkeer leidt bij een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen dan ook tot een roep om hardere *maatregelen* en straffen tegen deze groep Marokkaanse Nederlanders die het onderwerp van het negatieve spreken zijn en gelijk is aan de roep die we eerder waar hebben genomen in het mediadiscours (zie §5.6: *maatregelen*):

"Nou, er was een thaibokstrainer vroeger, die zei: 'We moeten eigenlijk een keer met z'n allen in een busje stappen met allemaal knuppels en bivakmutsen en dan een keer naar die hangjongens gaan [lacht] en gewoon helemaal in elkaar rammen, weet je wel? Dat ze gewoon lekker, dat ze niet meer terug op straat durven te komen, dat ze gewoon gaan studeren en naar school gaan,' zeg maar. Zo denk ik erover." (Achraf, 27)

Anderen uiten een vorm van woede ten aanzien van deze probleemjongeren waarin enige teleurstelling vermengd zit. De teleurstelling is gelegen in het feit dat deze jongeren de kansen niet benutten die hen worden geboden in Nederland. Farid (27), die als student enkele jaren geleden naar Nederland is gekomen, vergelijkt deze kansen die Marokkaanse Nederlanders hebben bijvoorbeeld met de kansen die Marokkaanse jongeren in Marokko worden geboden:

"In Marokko, mensen 'me'endhoemsh al ard' [hebben geen goede basis]. Geen studiefinanciering, geen woning, niks, niks, maar toch 'ket lqahoem tiyara fel qraya' [zijn ze ijverig aan het studeren], 'lash [waarom]? ' 'Andek motivatie besh degdem' [ze zijn gemotiveerd om een baan te krijgen]. Mensen zijn daar echt wanhopig om te gaan studeren. 'Hnaya' [hier], ze

hebben alles, je hebt de basis, ga maar gewoon lekker studeren, als je afstudeert ga je werken.” (Farid, 27)

6.3.6 “Je schaamt je daarvoor”

“Je bent zelf Marokkaan, je schaamt je daarvoor ten eerste. Je denkt ook in de schoenen van die Nederlander, van: oké hij gaat zo denken over Marokkanen, maar zo ben ik helemaal niet. Ik ben niet zo. De angst juist dat ie dat gaat doortrekken en gaat generaliseren over andere Marokkanen, daar ben ik ook bang voor.” (Yahya, 27)

Goffman (1963) stelt dat gestigmatiseerden een gevoel van afkeer ervaren jegens medegestigmatiseerden die het stigma bevestigen. Dit kan volgens hem door een sociale en psychologische identificatie vervolgens omslaan in een gevoel van schaamte of plaatsvervangende schaamte (p. 131-132). Dit zien we ook terug bij een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen die zeggen een dergelijke plaatsvervangende schaamte te voelen als ze worden geconfronteerd met negatieve gedragingen van andere Marokkaanse Nederlanders. Doorgevraagd naar voorbeelden worden verschillende ervaringen genoemd. Zo vertellen sommigen bijvoorbeeld dat zij deze schaamte vooral ervaren als er negatief wordt gesproken over ‘Marokkanen’ in het mediadiscours:

“Ja, ik weet niet. Misschien voel ik mij deels verantwoordelijk voor wat anderen doen of zo, dat kan het ook zijn. Dus als ik kijk naar Opsporing Verzocht, dan zie je eerst de hele zaak en dan bij het signalement zeggen ze vermoedelijk van Noord-Afrikaanse of weet ik veel wat voor afkomst. Dan denk ik ‘shiiit’ [verlengd, red.] hé, dat ga je toch niet menen? Dat voelt echt gênant aan gewoon. Dan denk ik van dat is er weer één en weer één.” (Karim, 29)

Enkele andere vertellen over hoe zij plaatsvervangende schaamte ervaren als zij in het dagelijks leven in hun directe omgeving worden geconfronteerd met negatieve gedragingen van andere Marokkaanse Nederlanders. Zo vertelt Farid (27) bijvoorbeeld over zijn ervaring met een Marokkaanse Nederlander die zich misdroeg in de hbo-instelling waar hij zijn studie volgt:

“[Het] is een gebouw van tien verdiepingen en we gingen met de lift van zeven naar beneden. En twee hè, ‘wahid’ [zo’n] twee Marokkanen, weet je wat ze doen hè? Ze gingen met de trap en iedere keer dat ze gewoon naast de lift lopen, drukt ie op het knopje van die verdieping. En ik zat in die lift met docenten en zo en ik schaamde me echt dood. Ik zei wat doen die mensen nou? Kijk, gewoon iedere keer dat ie gewoon langs de lift loopt, gaat ie lachen en zwaaien. Ik zei nog: ‘Wat denkt ie nou?’ Hij heeft gewoon een behoefte aan iets, die hij alleen maar op die manier kan krijgen. Die docent zegt tegen mij: ‘Is dat nou echt iemand die HBO volgt?’ Ik zei: ‘Nou, ik weet het niet.’ “ (Farid, 27)

De plaatsvervangende schaamte wordt door de Marokkaans-Nederlandse jongemannen niet alleen ervaren vanwege een gedeelde etniciteit, maar in sommige gevallen ook om de gedeelde islamitische geloofsovertuiging:

Salim: “Ja, dan voel ik echt schaamte, ‘wallah’ [bij Allah]. En woede.”

Interviewer: “En wat is dat dan? Waar komt die schaamte dan vandaan?”

Salim: “Schaamte van dat het een Marokkaan is, het is jouw broeder, het is een moslim. Je weet toch? Je schaamt je van kijk wat voor een beeld hij geeft aan de ‘kuffar’ [niet-moslims, red.]. [...] Daar gaat het om. ‘Ama’ [Maar] voor mij, ze zien mij vast nooit meer, dus dat is het vooral. Het is slecht voor de islam. Dat doet pijn.” (Salim, 26)

6.3.7 “Ik vind het zielig voor ze”

“Ik vind het zielig voor ze, want ik denk dat zij juist het slachtoffer zijn van hun opvoeding, van de maatschappij, dat ze in die positie zitten. Terwijl, kijk als je ze allemaal één voor één vraagt wat ze willen, is het ook volgens mij dat ze gewoon een rustig leven willen, een vrouw, kinderen, et cetera.” (Ali, 28)

Naast woede en schaamte ervaren sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook een gevoel van medelijden ten aanzien van deze probleemjongeren; zij zien hen vooral als slachtoffers. Zij keuren hun negatieve gedragingen unaniem af, maar hebben tegelijkertijd ook medelijden met hen en begrip voor hun moeilijke leefsituaties:

“Ja, het is een hele irritante groep, ook zelf als je daar mee in aanraking komt, als je alleen al in Kanaleneiland [wijk in Utrecht, red.] rijdt. Maar ik zie het ook meer als slachtoffers, weet je? Van het systeem, van... want ze kunnen er zelf op zich wel wat aan doen, maar het is gewoon van het één komt het ander. Dus hoe kijk ik er zelf tegenaan? Ik vind het als ik zelf zo iemand hoor die gebrekkig Nederlands praat, ik weet dan deze jongen is geboren hier in Nederland en is gewoon naar school gegaan, dan denk ik van waar is het misgegaan? Waar gaat het dan mis? Heeft ie er zelf invloed op? Ik denk het niet. Ik denk weinig. Het is echt zijn omgeving en het schoolsysteem en de ouders zeg maar. Dat heeft allemaal met elkaar te maken. Dus ik vind het heel zonde, dat dat gebeurt.” (Salahedinne, 28)

Bij enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen leidt dit medelijden tot het vingerwijzen naar de overheid die te weinig zou investeren in deze probleemjongeren. Waar Hassan (22) bijvoorbeeld wijst op een gebrek aan buurthuizen en voetbaltoernooitjes, wijst Adam (25) juist op een overschot aan dit soort korte termijnprojecten en een gebrek aan ondersteuning in het op lange termijn waarmaken van de ambities van die jongeren. Enkelen hebben nog medelijden met het onvermogen van deze groep probleemjongeren om hun leven op een conventionele manier te leiden:

Ayoub: “Ik denk van zo was ik vroeger ook. Mongooltje [lacht]. Gewoon een sukkel. Gewoon een sukkel, begrijp je?”

Interviewer: “En waarom een sukkel?”

Ayoub: “Gewoon een sukkel. Onwetend, je bent onwetend.”

Interviewer: “En onwetend over wat?”

Ayoub: “Gewoon dat ie op andere manieren ook normaal geld kan verdienen, begrijp je? [...] Vind ik zielig, vind ik zielig gewoon. Dan denk ik gewoon van jongen, je kan het ook anders doen, begrijp je? Dus ja.”
(Ayoub, 23)

6.3.8 “Is ook niet goed, maar ja”

Interviewer: “*Jij hebt ook dingen gedaan waarmee jij zeg maar dat negatieve beeld van Marokkanen juist hebt laten zien.*”

Bilal: “Jazeker man.”

Interviewer: “En wat vind je daarvan?”

Bilal: “Is ook niet goed, maar ja. [stilte].” (Bilal, 18)

Tot slot zijn de Marokkaans-Nederlandse jongemannen die overlast of criminele activiteiten plegen of in het verleden hebben gepleegd, geconfronteerd met de vraag wat zij van hun eigen negatieve gedragingen vinden, waarmee ze – onbewust – een bijdrage hebben geleverd aan het negatieve spreken over Marokkaanse Nederlanders. De meesten die aangaven in het verleden negatieve gedragingen te hebben gemanifesteerd, spreken hier gemakkelijk over en stellen destijds inderdaad te hebben bijgedragen aan het negatieve imago van Marokkanen en zeggen zich hiervoor te schamen en hier spijt van te hebben. De Marokkaans-Nederlandse jongemannen die zich ten tijde van het interview nog negatief gedragen – denk aan overlastgevend of crimineel gedrag – spreken hier minder gemakkelijk over en ervaren schaamte wanneer zij hiermee worden geconfronteerd. Zo antwoordt Bilal (18), die op jonge leeftijd al twee keer een gevangenisstraf heeft uitgezeten en tijdens het interview in jeugddetentie verblijft, kort en beschaamd: “Is ook niet goed, maar ja,” waarna hij wegstapt en een lange stilte laat vallen. Hassan (22) die ten tijde van het interview een gevangenisstraf van drie jaar uitzit, en op zijn achttiende ook al eens heeft vastgezeten, zegt hier onverschillig tegenover te staan, maar probeert zijn eigen bijdrage aan het negatieve groepsimago van Marokkaanse Nederlanders wel te minimaliseren. Hij stelt namelijk dat de feiten waar hij nu voor vastzit en reeds voor heeft vastgezeten slechts uitzonderingen zijn:

“Het doet mij niks, want ik weet ik doe die dingen niet. Ik ben gewoon een rustige jongen. Precies. Ik was alleen op een verkeerd tijdstip op de verkeerde plek, maar dat accepteer ik.” (Hassan, 22)

Mokhtar (16), die zelf aangeeft nog steeds mensen op straat lastig te vallen, ervaart een dubbelgevoel. Enerzijds vindt hij het leuk om mensen op straat lastig te vallen, maar anderzijds zegt hij zich te schamen voor deze negatieve gedragingen op straat en hier vaak achteraf spijt van te hebben:

Mokhtar: “Ja, beetje mensen beledigen, ze lastigvallen, ja. Gewoon als ik op straat loop en dan denk ik die wordt even leuk dat ik naar hem toega. Gewoon... was nog pas eentje. Die vrouw werd boos. Ze zei: ‘Ik heb voorrang.’ Toen heb ik haar gek gemaakt.” [...]

Interviewer: “En later als je thuis bent, wat denk je dan?”

Mokhtar: “Dan denk ik van ik heb wel wat slechts gedaan. Dan heb ik spijt.”

Interviewer: “En dan denk je ook van nu gaan mensen juist slecht over Marokkanen denken?”

Mokhtar: “Ja.”

Interviewer: “En de volgende keer doe je het weer?”

Mokhtar: “[lacht]”

Interviewer: “[lacht]. Je vindt het niet erg?”

Mokhtar: “Jawel, maar op dat moment denk ik dat niet.”

Interviewer: “En hoe komt dat dan?”

Mokhtar: “Dan ben ik ook druk en dan zie je meer de lol voor je.”
(Mokhtar, 16)

6.3.9 ‘Marokkanen’ worden geëxploiteerd, maar doen zelf ook een duit in de zak

In gesprekken over wie verantwoordelijk is voor het overwegend ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ dat de Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren, worden vier actoren herhaaldelijk genoemd: de media, de politiek, de ‘Nederlanders’ en de ‘Marokkanen’. Betreffende de eerste twee actoren – de politiek en de media – ervaren de gesproken jongemannen dat ‘de Marokkaan’ en/of ‘de moslim’ door deze twee partijen wordt geëxploiteerd. Zo worden de media verweten het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ te realiseren – als deelnemer aan het discours – en te faciliteren – als platform voor het discours – omwille van hogere kijkcijfers en oplages. Het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ wordt volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen verder overdreven en verdraaid, omdat dit de verkoopcijfers nog meer ten goede zou komen. Dit leidt dan ook tot scepsis, wantrouwen en in enkele gevallen tot complottheorieën ten aanzien van de media.

De politiek wordt door Marokkaans-Nederlandse jongemannen over het algemeen verweten deel te nemen aan het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ of moslims uit electoraal oogpunt; dit zou hen namelijk meer kiezers opleveren. Binnen dit ‘negatieve spreken’ om electoraal gewin wordt vooral Geert Wilders een bijzondere rol toegekend. Waar Marokkaans-Nederlandse jongemannen allemaal negatief zijn over de media en hen een belangrijke rol toekennen in dit discours, zijn de ervaringen ten aanzien van de politiek meer verdeeld. Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaart de gehele politiek als negatief, omdat ze ‘Marokkanen’ en moslims zouden exploiteren en Geert Wilders te weinig tegengas zouden bieden – wederom om de kiezer niet voor de borst te stuiten. Een ander deel ziet echter nuances en zegt ook politici te zien die wel degelijk opkomen voor Marokkaanse Nederlanders. Een klein deel zegt geen ervaringen met de politiek te hebben of de politiek niet te begrijpen. Dit gevoel dat ‘Marokkanen’ en ‘moslims’ geëxploiteerd worden, leidt bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen vervolgens tot gevoelens van teleurstelling en wantrouwen jegens zowel de media als de politiek.

Naast de media en de politiek wordt ook ‘de Nederlander’ of ‘de samenleving’ genoemd in mogelijke verklaringen voor de negatieve beeldvorming over ‘Marokkanen’. Een aantal

Marokkaans-Nederlandse jongemannen wijst namelijk op de zogenaamde zondeboktheorie en stelt dat ‘Marokkanen’ in ‘de Nederlandse samenleving’ door ‘Nederlanders’ verantwoordelijk worden gesteld voor de sociale problemen in de maatschappij, zodat zij zichzelf kunnen ontdoen van enige verantwoordelijkheid.

Tot slot steekt men ook de hand in eigen boezem door de verantwoordelijkheid ook bij ‘de Marokkanen’ zelf te leggen. Ondanks dat het negatieve spreken volgens hen selectief is en wordt geëxploiteerd, erkent men wel degelijk dat dit spreken is gebaseerd op daadwerkelijke negatieve gedragingen van een kleine groep Marokkaanse Nederlanders, zoals: overlast, criminaliteit en religieus extremisme (zie ook §5.5: *beelden*). Geen enkele gesproken Marokkaans-Nederlandse jongeman ontkent dit. Deze collectieve mea culpa leidt bij hen tot drie negatieve emoties. Zo ervaart een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen emoties als woede en afkeer wanneer zij in het mediadiscours of in hun dagelijks leven worden geconfronteerd met negatieve gedragingen van deze groep Marokkaanse Nederlanders. Daarnaast zegt een aantal van hen plaatsvervangende schaamte te ervaren vanwege de gedeelde Marokkaanse etniciteit en/of islamitische geloofsovertuiging. Anderen hebben – ondanks dat ze het gedrag van deze groep veroordelen – toch ook medelijden met deze groep jongeren en zien hen – ook en/of vooral – als slachtoffers van gebruikelijke sociaal-maatschappelijke problemen.

6.4 “Het is extremer geworden”

“Ik denk dat het [Marokkanendiscours, red.] de afgelopen tien, vijftien jaar, dat het extremer is geworden.” (Badr, 32)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen hebben tot slot ook verschillende visies op de ontwikkeling van het Marokkanendiscours gedurende hun levensloop. Een deel van hen – van jong tot oud – geeft aan dat er altijd wel sprake is geweest van negativiteit rondom ‘Marokkanen’ in het mediadiscours:

“Sinds ik me kan herinneren gaat het over Marokkanen. Zoals ik al zei, toentertijd waren het zwembaden, bioscopen en dat soort dingen. Er is altijd wel iets geweest over Marokkanen. Ik heb niet het gevoel dat het is toegenomen of afgenomen.” (Tarik, 24)

Een ander deel ziet echter een ontwikkeling waarin – sinds zij zich kunnen herinneren – steeds negatiever over Marokkaanse Nederlanders wordt gesproken. Dit zijn voornamelijk de wat oudere respondenten – 25 tot en met 35 jaar – die zeggen te herinneren dat er vroeger niet of nauwelijks negatief over ‘Marokkanen’ werd gesproken en verwijzen ook op een positieve manier naar deze periode:

“Steeds heftiger. In de zin van de berichtgeving, ik moet zeggen dat ‘toentertijd’ [jaren negentig, red.] had ik niet het idee dat het zoveel over Marokkanen ging. Buitenlanders over het algemeen hoor. Toen was het gewoon nieuws. Weet je wel? Die fabriek is failliet of vliegtuigongeluk daar.

Begrijp je? Echt nieuws. Maar de laatste tijd gaat het alleen maar daar over, de laatste paar jaar⁹⁸.” (Nabil, 33)

Deze groep Marokkaans-Nederlandse jongemannen is vervolgens gevraagd een specifiek moment aan te wijzen waarop deze negatieve ontwikkeling dan volgens hen is ingezet. Een deel van hen wijst naar de aanslagen in de Verenigde Staten op 11 september 2001 als startpunt van het negatieve spreken over Marokkaanse Nederlanders:

“Ik denk vanaf het moment 9/11, is voor iedereen het moment geweest dat alles heeft omgeslagen. Dat weet ik 100% zeker. Zo heb ik het zelf ook ervaren. [...] Vanaf dat moment is alles veranderd joh. Wereldwijd, niet alleen hier. En hier in Nederland hebben ze dat ook een beetje overgenomen. Islam heeft een andere rol gekregen, de buitenlander heeft een andere rol gekregen, veiligheid heeft een andere rol gekregen. Ja, opeens mag alles, kan alles, legitimatie moet je aan de lopende band kunnen laten zien.” (Karim, 29)

Niet alleen Marokkaans-Nederlandse jongemannen die 9/11 bewust hebben meegemaakt wijzen op deze gebeurtenissen als kantelpunt. Ook zij die ten tijde van de aanslagen nog peuters en kleuters waren en deze dus niet of nauwelijks bewust hebben meegemaakt, wijzen op deze aanslagen als *key event*. Daarnaast wijst men nog op andere gebeurtenissen, zoals: de politieke successen van Pim Fortuyn en Geert Wilders en de moord op cineast Theo van Gogh, als startpunt van het negatieve ‘Marokkanendiscours’:

“Ja, naar mijn gevoel is ‘ie’ [de negatieve beeldvorming over Marokkanen, red.] zeg maar op een bepaald punt ontstaan en ik denk dat was toen Theo van Gogh werd vermoord. En dat punt is zeg maar zich steeds meer aan het uitbreiden en steeds groter aan het worden, terwijl het naar mijn idee gewoon nog hetzelfde probleem is. Ja, de heisa eromheen wordt alleen maar groter, maar het puntje, zeg maar, waar het omgaat, is gewoon hetzelfde.” (Anass, 20)

Andere Marokkaans-Nederlandse jongemannen noemen een reeks van gebeurtenissen sinds de start van de 21^{ste} eeuw die gezamenlijk deze negatieve tendens zouden hebben gecreëerd en/of gevoed:

“Pak ’m beet, 9/11. Rond die tijd. Vanaf dat moment. Want toen kwamen de incidenten achter elkaar. 9/11, Madrid, London, Theo van Gogh, zelfs Pim Fortuyn. Ik heb Nederlanders horen zeggen dat ze denken dat Marokkanen, een moslim het heeft gedaan. Snap je? Pim Fortuyn is gewoon door een Nederlander neergeknald. ‘Hij’ [Pim Fortuyn, red.] zou wellicht veel meer invloed, 100% veel meer invloed hebben dan Theo van Gogh. Toch hoor je ze veel meer praten over Theo van Gogh, omdat de moordenaar een bepaald motief had. Dus het is een bepaalde omslag.” (Nadir, 31)

⁹⁸ Het interview met Nabil vond plaats op 4 januari 2016.

6.4.1 “Piekmomentjes”

“Het [Marokkanendiscours, red.] heeft zo zijn piekmomentjes hè. Het is... als het komkommertijd is dan gebeurt er wel weer wat. Als er komkommertijd is dan gaan ‘ze’ [‘de media’, red.] weer wat verzinnen. En ja, het is altijd. Het komt ook door de politiek. De politiek, we hadden Hirshi Ali, Pim Fortuyn, we hebben nu Geert Wilders. En als Geert Wilders er nu een keertje mee stopt, dan krijgen we weer iemand anders. Want dat geluid moet opgevuld worden.” (Marouane, 26)

Het negatieve spreken over Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours is volgens de gesproken jongemannen gedurende hun leven over het algemeen steeds negatiever en erger geworden en/of nog aan het worden. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen gaan dieper in op de ontwikkeling van dit mediadiscours. Zij stellen dat dit ‘negatieve spreken’ – of het nou altijd aanwezig is geweest of op een specifiek moment is ontstaan – bestaat uit allerlei ‘piekmomentjes’ die elkaar opvolgen en een algemene negatieve tendens rondom Marokkaanse Nederlanders in stand houden:

“Wat Marokkanen betreft zijn het allemaal van die kleine incidentjes en alles bij elkaar opgeteld dan is het misschien heel wat. [...] Het is sowieso toegenomen. Er is nu gewoon een beeldvorming ontstaan over de Marokkanen en dat wordt dan een beetje een sneeuwbal, het wordt steeds groter, weet je wel? Ieder klein incidentje dat er nu bij komt is ineens een grote, omdat het het al is.” (Imad, 26)

De piekmomentjes worden ook concreet beschreven. Zo zouden deze altijd beginnen met een bepaald incident waarbij Marokkaanse Nederlanders op enigerlei wijze een rol spelen of bij bepaalde uitspraken van politici en die dan vervolgens in het mediadiscours uitgebreid worden besproken. Bovendien wijzen een aantal respondenten ook nog op een bepaald mechanisme dat in het mediadiscours aanwezig zou zijn en deze piekmomentjes telkens genereert:

“Kijk, weet je wat ik denk is...ik denk schommelingen, maar dat is ook, kijk net als je een beetje hoop hebt: ‘O, ‘mgharba’ [Marokkanen] zijn niet in het nieuws gekomen,’ duikt er wat op. Er was een tijdje dat die Polen zeg maar het nieuws beheersten.[...] Maar dan in één keer, om je zeg maar... ‘ze’ma’ [zogenaamd] van: ‘Val niet in slaap jongens, ze zijn er nog, de Marokkanen’. Zo een gevoel heb ik. En dan komt er weer in een keer zo een boost van problemen.” (Nadir, 31)

6.4.2 “We gaan gewoon alles zeggen”

“Ja, ik denk door, misschien heeft dat ook wel als startpunt 2001 zeg maar, is dat het geweest, 9/11. En daarna Theo van Gogh die toch heel op zijn manier alles wilde zeggen en die

daarom werd vermoord, door zijn films en dat daarna het beeld in Nederland is geweest van we gaan gewoon alles zeggen. Wat we willen. En ook de media heeft dat opgepakt, van: 'We gaan er niet meer omheen draaien, we zeggen gewoon waar het op staat.' ” (Salahedinne, 28)

De gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven niet alleen de ontwikkeling over tijd, maar ook wat er inhoudelijk aan het spreken over Marokkaanse Nederlanders is veranderd. Zo stellen een aantal van hen dat er een discours is ontstaan waarin alles kan en mag gezegd worden over Marokkaanse Nederlanders en moslims:

“Vroeger gingen... durfden niet zo veel mensen discriminerende opmerkingen te maken. [...] Nu wel denk ik. Maar dat is een beetje dat... ja wel het ene denken, maar het andere zeggen, maar het ene nu wel helemaal durven uit te spreken.” (Issam, 28)

Deze ervaren toename van beledigende, kwetsende en/of discriminerende opmerkingen in het mediadiscours – oftewel het verdwijnen van het zogenaamde ‘politiek correcte’ spreken zoals deze ook in de hoofdstuk 1 is beschreven – heeft er volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen voor gezorgd dat de zogenaamde ‘man/vrouw op straat/internet’ deze manier van spreken heeft overgenomen:

“Die negativiteit is er altijd al geweest, alleen hij is wel toegenomen. Kijk mensen worden steeds mondiger en dat zie je de afgelopen jaren. En zeker ook als de politiek zich ermee gaat bemoeien. En zeker als je zo een extreem rechtse partij ook nog eens hebt die van dat soort uitspraken doet waarvan de buurman denkt van: ja, ja, dat soort uitspraken kan ik ook maken hè, het is geaccepteerd, het is vrijheid van meningsuiting. Dus dat wordt alleen meer. En vroeger hadden we meer respect voor elkaar.” (Badr, 32)

Parallel aan deze ook door de respondenten waargenomen en ervaren verschuiving van politieke correctheid naar politieke incorrectheid nemen een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook een verrechtsing van de politiek waar, dat volgens hen een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan het negatieve klimaat ten aanzien van het spreken over Marokkaanse Nederlanders:

“[De politiek] Is ook veranderd. Vind ik ook echt veranderd. Nederland was echt gewoon relaxed. Nu mag... gewoon ineens alles: ‘niqaabverbod’, ‘islamitische scholen moeten we controleren’, ‘het kan niet zo zijn dat ze niet integreren’. Ik heb best wel eens heftige dingen... ook over dat halal slachten toen. Opeens kwam de PvdA... opeens... die kwam opeens het hardst roepen van: ‘Halal slachten dat kan niet meer, is niet meer van deze tijd’. En dat vind ik toch wel bijzonder. Ik merk daar wel een verschil in. Ik ben nog niet zo lang in Nederland naar verhouding, maar ik weet wel dat Nederland vroeger anders was.” (Karim, 29)

Als belangrijkste oorzaak voor deze verschuiving naar rechts, het populisme en ‘alles mogen zeggen’ wordt toch wel Geert Wilders en zijn Partij Voor de Vrijheid genoemd.

6.4.3 “Het is nu een Marokkanen- en moslimprobleem”

“Het was eerst het Marokkanenprobleem, maar het is nu een Marokkanen- en moslimprobleem.” (Marouane, 26)

In de gesprekken over het mediadiscours over ‘Marokkanen’ in Nederland komt – zoals eerder gezegd – ook doorgaans het negatieve mediadiscours over moslims ter sprake. Zoals ook eerder opgemerkt (§6.1.2) zien velen dit discours als verstrengeld met het mediadiscours over ‘Marokkanen’ of als één en hetzelfde negatieve mediadiscours. Een derde ontwikkeling in het ‘Marokkanendiscours’ die uit deze gesprekken naar voren komt, is dan ook dat het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ in de loop der tijd steeds meer verstrengeld is geraakt met het volgens hen in de afgelopen twee decennia opgekomen ‘negatieve spreken’ over moslims in het mediadiscours:

“Als je dan kijkt hier in Nederland, had je Mohammed B., de moord op Theo van Gogh, had je de Hofstadgroep, dat zijn ook groepen waar je voorheen nooit over hoorde zeg maar. Die waren er wel, maar opeens kwamen ze gewoon echt in de media. [...] Nu is de focus op moslims, over de hele wereld en dan ben je ook nog eens een Marokkaan, tussen de Nederlanders. Je hebt, ja, twee problemen [lacht] waar je mee te maken hebt en waar je echt helemaal niks aan kunt doen eigenlijk.” (Achraf, 27)

Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn het daarom niet eens met de claims dat Turken, Syrische vluchtelingen, ‘Oost-Europeanen’ of andere etnische groepen de ‘zondebokpositie’ van ‘Marokkanen’ aan het overnemen zijn. Zij stellen dat deze theorie van etnische successie op dit moment (nog) niet opgaat, en formuleren zelf theorieën waarin zij veronderstellen dat het negatieve ‘Marokkanendiscours’ niet wordt vervangen door een negatieve ‘moslimdiscours’, maar slechts hiermee wordt uitgebreid:

“Een probleem duurt een decennium, tien jaar, twintig jaar, en het Marokkanenprobleem duurt dan nu al wat langer, dus ze kunnen nu niemand meer vinden. Ze hebben alle mensen al gehad. En Somaliërs zijn er te weinig om er een probleem van te maken met hun qat of zo, dus dat is een te klein probleem. Marokkanen zijn er toch in overvloed. En iedereen is langs geweest, dus dan maken ze er maar een Marokkanen-islamitisch probleem van. [...] Andere Nederlandse moslims, Hollandse moslima's, moslims, daar moeten ze voor oppassen. Dus dan maken ze er maar een Marokkaans moslimprobleem van.” (Marouane, 26)

Een ander deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen ziet het negatieve spreken over moslims niet als een specifieke ‘uitbreiding’ op het negatieve spreken over ‘Marokkanen’, maar stellen dat het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ en het negatieve spreken over ‘moslims’ altijd al deel hebben uit gemaakt van hetzelfde negatieve discours, omdat beide groepen volgens hen door ‘Nederlanders’ als dezelfde sociale groep worden ingebeeld:

“Vooral moslims [worden besproken in het mediadiscours, red.], maar in Nederland dan wordt dat dan bijna direct gekoppeld aan Marokkanen.

Terwijl er een heleboel andere moslims zijn, daar niet van, maar hier in Nederland wordt het altijd één op één gekoppeld aan Marokkanen.” (Ouadic, 24)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren dus een verstrengeling van het negatieve mediadiscours over moslims en ‘Marokkanen’ of deze mediadiscoursen als één en hetzelfde negatieve discours. Een dergelijke verstrengeling van deze twee discoursen is – zoals reeds aangegeven in §4.1.3 – mogelijk niet opgemerkt in de analyse van het mediadiscours over ‘Marokkanen’ in Nederland in hoofdstuk 5, omdat de drie onderzochte gebeurtenissen – de Slotervaart-, Gouda- en Culemborg-casussen – overlast- en criminaliteitsproblematiek betreffen. Een analyse van maatschappelijke reacties op gebeurtenissen in Nederland waarin radicaliseringsproblematiek centraal staan, zoals: de uittocht van ‘Syrië-gangers’, terugkerende ‘jihadstrijders’, arrestaties van terreurverdachten en vrijgelde aanslagen in Nederland, zouden wellicht deze ervaren verstrengeling wel (duidelijker) kunnen laten zien⁹⁹.

6.4.4 “Het kan alleen maar beter, slechter kan niet”

“Qua school en opleidingen gaat het beter. Gaat beter, dus. Ik zie het wel beter worden. De toekomst? Het kan alleen maar beter. Slechter kan niet [lacht]. Ja toch? Of niet? [lacht]”
(Redouan, 25)

Gevraagd naar de toekomst van Marokkaanse Nederlanders in Nederland ervaart men over het algemeen een dubbelgevoel. Een meerderheid van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen is ervan overtuigd dat het in de toekomst beter zal gaan met Marokkaanse Nederlanders. Zij zullen steeds beter presteren in het onderwijs en op de arbeidsmarkt en zullen steeds meer sleutelposities in de maatschappij innemen. Tegelijkertijd zullen zij zich ook steeds meer aanpassen aan ‘de Nederlandse cultuur’ en ‘samenleving’ en hierdoor ook meer worden geaccepteerd en uiteindelijk volledig opgaan in ‘de Nederlandse samenleving’. Hierbij wijst men vaak naar andere etnische groepen die de Marokkaanse Nederlanders in Nederland volgens de Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn voorgegaan:

“Hoe ik de toekomst zie? Oké. Ik denk toch wel beter dan hoe het nu is. Misschien worden we meer geaccepteerd. Derde generatie gaat misschien hopelijk meer aanpassen. Wij zijn toch de tweede generatie, snap je? Hopelijk meer aanpassen en worden we over tien, twintig jaar meer geaccepteerd. Niet meer zo in de media, snap je? Je had dat ook met Surinamers vroeger, volgens mij. Ook zo in de media, in de jaren tachtig. Dus ik hoop ook dat het overwaait, dat denk ik ook. Dus daar ga ik vanuit en dat denk ik, dat hoop ik.” (Kamal, 21)

⁹⁹ Zie §4.1.3 voor de verantwoording van de keuze voor alleen overlast- en criminaliteitsincidenten in plaats van ook incidenten waarin radicaliseringsproblematiek of terrorisme een rol spelen.

Dit zal volgens sommigen dan vanzelf leiden tot discrepanties tussen het negatieve mediadiscours en de positieve werkelijkheid, waardoor dit negatieve mediadiscours langzamerhand zal verdwijnen.

Een groot deel van deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen – die een rooskleurige toekomst voor Marokkaanse Nederlanders in Nederland zien – beschrijven echter ook weer een schaduwzijde van dit succes. Zij denken namelijk dat Marokkaanse Nederlanders steeds meer zullen opgaan in ‘de Nederlandse samenleving’ doordat ze ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam zullen loslaten. Dit zien veel van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen – zoals we eerder ook zagen in §6.2.3 – als een negatieve ontwikkeling:

“Dat is denk ik een generatie waarbij het Nederlandse aspect de overhand neemt. Marokkaan-zijn wordt net als Indo-zijn: ‘Mijn vader is één-achtste Indo, dus ik eet twee keer per week bami goreng, dus ik ben Indo. Dat krijg je denk ik dan.’ (Karim, 29)

Een klein aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen ziet over het algemeen een negatieve toekomst voor Marokkaanse Nederlanders in Nederland. Zij denken dat de criminaliteits- en radicaliseringsproblemen en polarisatie tussen ‘Marokkanen’ en ‘Nederlanders’ en tussen moslims en niet-moslims door de constante negatieve beeldvorming alleen maar zullen toenemen en spreken van een roekeloze probleemgeneratie Marokkaanse Nederlanders die eraan zit te komen:

Mustapha: “Ja, wat gaat de volgende generatie doen? Als deze generatie al een deel in de criminaliteit gaat en een deel probeert het goede. De volgende generatie gaan allemaal de criminaliteit in.”

Interviewer: “Jij denkt dat door die negativiteit dat dat meer zou worden?”

Mustapha: “Omdat daar niks aan gedaan wordt. Nu heb je nog een probleem erbij: radicalisering. Volgens mij blijft niemand meer over [lacht]. Of je bent jihadist of je bent crimineel.” (Mustapha, 21)

6.4.5 ‘Marokkanen’ worden steeds negatiever besproken

Een overgrote meerderheid van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt een negatieve ontwikkeling te hebben waargenomen in het spreken over Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours. Waar sommigen aangeven dat er altijd al slecht over Marokkaanse Nederlanders wordt gesproken in het mediadiscours, geven anderen aan dat dit vanaf een specifiek moment negatiever en/of erger is geworden. Hierbij worden enkele gebeurtenissen als startpunt genoemd, zoals 9/11, de politieke successen van Fortuyn en Wilders en de moord op Theo van Gogh. Verder beschrijft men deze negatieve tendens als een verzameling van allerlei ‘piekmomentjes’ waarin telkens en ineens veel meer kort wordt gesproken over ‘Marokkanen’. Dit ‘negatieve spreken’ is volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook inhoudelijk negatiever en extremer geworden. Zij vinden dat er in het mediadiscours tegenwoordig alles gezegd kan en mag worden en dat de toon van het debat hierdoor harder is geworden. Daarnaast constateren zij dat er politiek een verschuiving naar rechts heeft plaatsgevonden, wat deels als verklaring voor het negatieve spreken over Marokkaanse Nederlanders wordt

aangedragen. Verder geeft men aan dat er sinds de eeuwwisseling daarenboven ook nog eens negatief wordt gesproken over moslims, waardoor de negativiteit niet alleen betrekking heeft op hun migratieachtergrond, maar ook op hun geloofsovertuiging. Concluderend kan worden gesteld dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen het mediadiscours niet alleen over het algemeen negatief ervaren, maar het gevoel hebben dat dit al langer gaande is en zich ten negatieve ontwikkelt. Wat betreft de verre toekomst heeft men over het algemeen een dubbel gevoel. Enerzijds verwacht men dat het met de maatschappelijke positie, acceptatie en assimilatie van Marokkaanse Nederlanders in Nederland steeds beter zal gaan, maar anderzijds is men negatief over het verlies van 'de Marokkaanse cultuur' en de islam door Marokkaanse Nederlanders die deze assimilatie volgens hen met zich mee zal brengen. Een klein deel schets echter een volledig negatief toekomstbeeld waarin zowel sociale problemen als criminaliteit en radicalisering toenemen als dat Marokkaanse Nederlanders hun cultuur en religie zullen verloochenen.

6.5 Conclusie: een overwegend negatieve ervaring en een *symmetrie* met de *morele paniek*-zijde

6.5.1 *Een negatieve ervaring van het Marokkanendiscours*

Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' in het mediadiscours overwegend negatief. Zij ervaren een specifieke focus op 'Marokkanen' met daarbinnen een focus op al het negatieve (§6.1.2). Volgens hen worden 'Marokkanen' allerlei negatieve eigenschappen en gedragingen toegeschreven en worden zij tegelijkertijd ontdaan van positieve attributen (§5.4). Ook spreken zij hun ongenoegen uit over de koppeling van maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen en negatieve gedragingen van individuen aan de Marokkaanse etniciteit en cultuur (§6.1.3). De *verantwoordingsclaim* (§6.1.4), de *integratieclaim* (§6.1.5) en *het meten met twee maten* als het gaat om grondrechten en vrijheden en collectieve medelijden (§6.1.6) dragen verder bij aan de overwegend negatieve ervaring van het mediadiscours. Deze overwegend negatieve beleving van het mediadiscours leidt bij hen naar eigen zeggen tot een gevoel van onrechtvaardigheid, ongelijkwaardigheid, vrijheidsbeperking, tweederangsburgerschap en/of ongewenst te zijn, omdat op hen anders wordt gereageerd dan op andere Nederlanders. Dit leidt dan ook tot het gevoel sterk gestigmatiseerd te worden, oftewel gedevalueerd te worden ten aanzien van andere Nederlanders.

De jongemannen geven ondanks deze overwegend negatieve beleving van het mediadiscours over 'Marokkanen' echter ook aan dat er ook 'positief' wordt gesproken over 'Marokkanen' (§6.2). Zij ervaren het spreken over of door 'Marokkanen' in het mediadiscours vooral als 'positief' wanneer: dit positieve associaties met 'Marokkanen' tot gevolg heeft, er op wordt gekomen voor de belangen van Marokkaanse Nederlanders of moslims in Nederland of wereldwijd en 'de Marokkaanse cultuur' of islamitische geloofsovertuiging wordt geëerbiedigd. Dit 'positieve spreken' over Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours wordt echter om uiteenlopende redenen vaker als negatief dan als positief ervaren en geïnterpreteerd, omdat de hierin 'positief' besproken of optredende Marokkaans-Nederlanders door hen worden bekritiseerd of afgewezen.

In dit ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ wijst men de media, de politiek, de ‘Nederlander’ of ‘de Nederlandse samenleving’ en de Marokkaanse Nederlanders aan als belangrijkste claimsmakers (§6.3). Zo zou de media volgens hen ‘de Marokkaan’ exploiteren vanuit een commercieel oogmerk en de politiek deze gebruiken voor electoraal gewin. Dit doen zij volgens de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen door – met name in de maatschappelijke reacties op gebeurtenissen waarin ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen – feiten over ‘Marokkanen’ te overdrijven en te verdraaien. Dit leidt bij hen dan ook tot scepsis en wantrouwen ten aanzien van de media en de politiek. Daarnaast claimen sommigen dat ‘de Nederlander’ of ‘de Nederlandse samenleving’ ‘Marokkanen’ nodig zou hebben als ‘zondebok’, oftewel een groep mensen op wie men de schuld voor maatschappelijke problematiek kan afschuiven (§6.3.3). De hand wordt echter ook in eigen boezem gestoken. Men stelt nadrukkelijk dat ook een deel van de Marokkaanse Nederlanders – door hun negatieve handelingen, zoals criminaliteit, overlast en radicalisering – een duit in de zak doen, oftewel verantwoordelijk zijn voor de negatieve beeldvorming over de hele groep (§6.3.4).

Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren over het algemeen ook een negatieve ontwikkeling in het spreken over ‘Marokkanen’ en moslims (§6.4). Waar sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen aangeven dat de stigmatisering van ‘Marokkanen’ en moslims in het mediadiscours voor hun gevoel altijd al heeft bestaan, wijzen anderen op bepaalde maatschappelijke gebeurtenissen uit het verleden – bijvoorbeeld 9/11, de opkomsten van Fortuyn en Wilders en de moord op Theo van Gogh – die dit negatieve klimaat zouden hebben geïnstigeerd. Deze stigmatisering van ‘Marokkanen’ is volgens alle gesproken jongemannen nu wel continu aanwezig, waarbij sommigen aangeven dat er zo nu en dan wat piekmomentjes zijn, waarin ‘Marokkanen’ en/of moslims na bepaalde *key events* tijdelijk extra in het middelpunt van de maatschappelijke aandacht komen te staan. Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven ten slotte aan het gevoel te hebben dat binnen het huidige negatieve maatschappelijke klimaat alles gezegd mag worden over ‘Marokkanen’ en moslims, waar dit ‘vroeger’ niet het geval was.

Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren niet alleen het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ als overwegend negatief, maar ook het negatieve mediadiscours over ‘moslims’. Beide discoursen worden door de jongemannen over het algemeen gezien als met elkaar verstrengeld of als één en hetzelfde mediadiscours en ervaren als hetzelfde stigmatiseringsproces. Het is in vele gevallen dan ook lastig om een analytisch onderscheid te maken tussen enerzijds de subjectieve beleving van het ‘Marokkanendiscours’ en anderzijds die van het ‘moslimdiscours’, juist omdat zij deze vaak als hetzelfde zien (hoofdstuk 6). Ook in de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het mediadiscours vanuit de *morele paniek*-zijde bekeken, is in enkele gevallen niet of nauwelijks onderscheid te maken tussen maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders en op moslims door dezelfde verstrengeling van de stigmatisering van ‘Marokkanen’ en moslims (zie hoofdstuk 5).

6.5.2 Een morele paniek-ervaring

Hoewel in de gesprekken met de jongemannen slechts sporadisch specifiek wordt verwezen naar de in het vorige hoofdstuk besproken *key events* in Slotervaart, Gouda en Culemborg staan deze drie geanalyseerde incidenten symbool voor de veel bredere algemene negatieve reacties op ‘Marokkanen’, waar zij wel veelvuldig naar verwijzen. In de in dit hoofdstuk geanalyseerde overwegend negatieve ervaringen van Marokkaans-Nederlandse jongemannen met het mediadiscours over ‘Marokkanen’ aan de *folk devil*-zijde zijn dan ook een aantal overeenkomsten te ontwaren met de door mij beschreven maatschappelijke reacties aan de *morele paniek*-zijde in hoofdstuk 5. De gesproken jongemannen ervaren ook de *oriëntatie* op ‘Marokkanen’ en ‘het Marokkanenprobleem’ (§5.3), wat zij beschrijven als een specifieke focus op ‘Marokkanen’ (§6.1.1). Ook ervaren zij de *symbolisering* van ‘de Marokkaan’ als *folk devil* (§5.4) en het schetsen van stereotype *beelden* van deze *folk devils* (§5.5), wat is op te maken uit de focus op het negatieve die zij beschrijven en hun claims dat aan ‘Marokkanen’ vooral negatieve eigenschappen en gedragingen worden toegeschreven, terwijl ze worden ontdaan van positieve attributen (§6.1.2 en §6.1.6). Daarnaast is uit hun uiting van ongenoegen over de koppeling van de negatieve gedragingen van individuen en maatschappelijk ingrijpende gebeurtenissen aan de Marokkaanse etniciteit en cultuur (§6.1.3), af te leiden dat zij ook de aan de *morele paniek*-zijde door mij waargenomen *etnisering* en culturele *verklaringen* (§5.5) ervaren.

De jongemannen geven ook aan het – volgens hen sporadische – ‘positieve spreken’ over Marokkaanse Nederlanders in het mediadiscours vaker negatief dan positief te ervaren. Eén belangrijke reden die hiervoor door het merendeel van de gesproken jongemannen wordt gegeven, betreft Marokkaanse Nederlanders die regelmatig deelnemen aan het mediadiscours. Volgens hen worden deze prominenten door ‘Nederlanders’ positief gewaardeerd en dragen deze bij aan een positief beeld van ‘de Marokkaan’, maar worden deze door henzelf om enkele redenen juist niet gewaardeerd. Dit omdat deze prominenten volgens hen namelijk vooral of alleen in het mediadiscours komen als zij stigma’s bevestigen, ‘Marokkanen’ en/of moslims aanpakken en/of hun Marokkaanse migratieachtergrond en/of islamitische geloofsovertuiging verlooehen. Hiermee lijken zij de constructie van *folk saints* (zie §2.4 en §5.8) door de meerderheidscultuur te ervaren en deze aangewezen *folk saints* overwegend af te wijzen. Op basis van deze ervaringen van Marokkaans-Nederlandse jongemannen kunnen we overigens de in de *morele paniek*-literatuur gehoorde claims dat *folk devils* tegenwoordig wel toegang hebben tot het mediadiscours (zie §2.6.5) nuanceren. Zij beschrijven en ervaren namelijk dat Marokkaanse Nederlanders tegenwoordig inderdaad (meer) toegang hebben tot het mediadiscours, maar dat dit alleen geldt voor Marokkaanse Nederlanders die door ‘Nederlanders’ positief worden gewaardeerd en niet voor de Marokkaanse Nederlanders die door de jongemannen zelf positief worden gewaardeerd, oftewel Marokkaanse Nederlanders die opkomen voor ‘Marokkanen’ en ‘moslims’ en sterk vasthouden aan hun culturele *roots* en islamitische geloofsovertuiging en deze trots uitdragen.

Sprekende over de rol van de media en politiek in het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ wijzen de gesproken jongemannen ook op overdrijving en verdraaiing van feiten door de media uit commercieel en door de politiek uit electoraal oogpunt, zoals ook door mij is waargenomen aan de *morele paniek*-zijde (§5.1: *overdrijving en verdraaiing, voorspelling en sensibilisering*; §5.7: *exploitatie*). Uit hun claims dat ‘de Nederlander’ of ‘de

Nederlandse samenleving' 'Marokkanen' nodig zou hebben als 'zondebok' (§6.3.3) is een *symmetrie* met de door mij aan de *morele paniek*-zijde waargenomen processen van *distancing* en *inversion* (§5.5: *verklaringen*) te ontwaren.

De ontwikkeling die door hen wordt beschreven naar een publiek discours waarin alles kan en mag worden gezegd, komt sterk overeen met de verschuiving naar de nieuwe politieke correctheid van politieke incorrectheid (zie Schinkel, 2007; 2008) en/of het *nieuwe realisme* (zie Prins; 2004), die we ook zijn tegengekomen aan de *morele paniek*-zijde (§5.6: *ideologische exploitatie*), waarin men vanuit het doorbreken van een vermeend taboe op het spreken over de sociale problemen van 'Marokkanen' *etnisering* bedrijft en culturele *verklaringen* aandraagt en vanuit kritiek op het pampieren van 'Marokkaanse' jongeren een harde aanpak propageert. Verder omschrijven de respondenten de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' als piekmomentjes. Dergelijke piekmomentjes in maatschappelijke reacties op een ingebeelde groep mensen zien we terug in de omschrijving van hedendaagse *morele paniek* in de *morele paniek*literatuur: elkaar snel opvolgende 'kleine *morele panieken*' die zijn gericht op dezelfde onderliggende maatschappelijke problematiek en die deel uitmaken van dezelfde *permanente morele paniek* (Cohen, 2002, p. xix; Thompson, 1998; Young, 2005) (§2.3: de verschuiving van *volatile moral panics* naar *permanent moral panics*). Deze kleine *morele panieken* – of 'piekmomentjes' om met de respondenten te spreken – zagen we ook terug aan de *morele paniek*-zijde, waarin de drie onderzochte gebeurtenissen zijn aan te duiden als kleine *morele panieken* die deel uitmaken van de permanente 'Marokkanenpaniek'.

Deze gevonden *symmetrie* tussen de *morele paniek*-zijde (hoofdstuk 5) en de *folk devil*-zijde (hoofdstuk 6) laat zien dat 'de Marokkanenpaniek' niet alleen middels een kwalitatieve documentenanalyse in het mediadiscours is waargenomen, maar dat deze ook als *morele paniek* wordt ervaren door Marokkaans-Nederlandse jongemannen – de *folk devils*. Ook hieruit is op te maken dat er geen sprake is van een 'mediapaniek' – waarin de paniek zich beperkt tot het mediadiscours, maar eerder van een *morele paniek* – waarin de paniek doorwerkt in het dagelijks leven van de hierin aangewezen *folk devils*. Dit roept vervolgens de vraag op wat voor effecten deze 'Marokkanenpaniek' heeft op de levens van Marokkaans-Nederlandse jongemannen in Nederland. Hoe beïnvloeden de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' aan de *morele paniek*-zijde het dagelijks leven van individuen die worden toegerekend of zichzelf toerekenen aan deze ingebeelde groep en hoe gaan ze hiermee om? Getracht wordt dan ook om deze vraag in de volgende drie hoofdstukken te beantwoorden. We gaan dus van het *macroniveau* – hoe is de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' in het mediadiscours (hoofdstuk 5) en hoe wordt dit mediadiscours ervaren door Marokkaans-Nederlandse jongemannen (hoofdstuk 6) – naar het *micro- en mesoniveau* – hoe beïnvloeden deze maatschappelijke reacties hun dagelijks leven (hoofdstuk 7) en hoe gaan ze hiermee om (hoofdstuk 8 en 9).

7 “Omdat ik Marokkaan ben (?)”

“Ook de manier waarop hij het zei. Dan denk ik van het gebeurt zo vaak en waarom nu niet? Omdat ik Marokkaan ben? Omdat ik er anders uitzie dan de rest of zo?” (Boujemaa, 22)

De ervaringen die Marokkaans-Nederlandse jongemannen hebben met het mediadiscours over Marokkanen in Nederland zijn zoals we in het vorige hoofdstuk zagen overwegend negatief. Het is dan ook interessant om te zien hoe dit als stigmatiserend ervaren ‘Marokkanendiscours’ volgens henzelf concreet invloed uitoefent op hun dagelijks leven. We verleggen in dit hoofdstuk de aandacht van het niveau van de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het mediadiscours naar het niveau van persoonlijke interacties met andere Nederlanders. De deelvraag die in dit hoofdstuk centraal staat is hoe de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het Nederlandse mediadiscours volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen doorwerken in hun dagelijks leven. In deze deelvraag staat wederom de subjectieve beleving – de beïnvloeding volgens henzelf – van het stigmatiserende mediadiscours door Marokkaans-Nederlandse jongeren centraal. Dat wil zeggen dat gevraagd is hoe dit *morele paniekdiscours* volgens henzelf invloed uitoefent op hun dagelijks leven. Dit kan de vraag oproepen of er niet moet worden gemeten hoe dit mediadiscours feitelijk – dus objectief in plaats van subjectief – het dagelijks leven van deze jongemannen beïnvloedt in plaats van uit te gaan van hun subjectieve beleving? Deze objectiviteitsvraag – los van de vraag hoe – en überhaupt of – dit empirisch is te beantwoorden – doet er voor de beantwoording van zowel de algemene probleemstelling als de deelvragen niet toe, omdat de ervaringen en belevingen van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen belangrijker zijn dan de feitelijke sociale werkelijkheid, omdat juist deze subjectieve beleving feitelijke emoties en reacties tot gevolg heeft en dus bepaalt hoe de Marokkaans-Nederlandse jongemannen hiermee omgaan. Ook in dit hoofdstuk – en in hoofdstuk 8 en 9 – is zoals u ziet het *Thomas-theorema* (Thomas & Thomas, 1928, p. 572) het uitgangspunt.

Belangrijk hierbij is om nog het verschil aan te duiden tussen *cognitive appraisal* – de cognitieve beoordeling van interacties – en *coping* – het omgaan met deze reacties (Berjot & Gillet, 2011, p. 2). De cognitieve beoordeling van interacties betreft een voorstadium van omgaan met stigma, namelijk het interpreteren van interacties als stigmatiserend of niet. Na een dergelijke cognitieve beoordeling volgt pas een reactie van de gestigmatiseerde waarmee hij tracht om te gaan met de actie van een ander individu. Dit is uiteraard slechts een analytisch onderscheid tussen twee processen die elkaar in de sociale werkelijkheid kunnen overlappen, wederzijds beïnvloeden of eenzelfde proces

zijn (Schwarzer & Schwarzer, 1996, p. 107). In dit hoofdstuk wordt ingezoomd op de cognitieve beoordeling van interacties. In hoofdstuk 8 staat de *coping* met als stigmatiserend beoordeelde interacties centraal en in hoofdstuk 9 worden enkele patronen in het omgaan met ‘het Marokkanendiscours’ besproken.

Een aantal interpretaties van en ervaringen met het mediadiscours over ‘Marokkanen’ die in het hoofdstuk 6 zijn besproken, kunnen ook op zichzelf gezien worden als manieren van omgaan met het mediadiscours in het dagelijks leven en uiteraard kunnen sommige reacties die in dit hoofdstuk en hoofdstuk 8 en 9 worden beschreven, ook worden opgevat als interpretaties van of ervaringen met het mediadiscours (Bouw & Nelissen stuiten op hetzelfde probleem: 1988, p. 55). Het onderscheid – tussen de beleving van het mediadiscours (hoofdstuk 6) en het omgaan met het mediadiscours en de doorwerking van het mediadiscours in het dagelijks leven (hoofdstuk 7, 8 en 9) – waarvoor in dit proefschrift is gekozen, is dan ook puur een analytisch onderscheid. Het doel hiervan is om de beleving van het mediadiscours op *macroniveau* (hoofdstuk 6) te onderscheiden van de reacties op het mediadiscours (hoofdstuk 8 en 9) op *micro-* en *mesoniveau*. Hoofdstuk 7 kan hierbij bovendien worden gezien als een brug of koppeling tussen de beleving van het stigmatiserende mediadiscours zoals beschreven in hoofdstuk 6 en de reacties op deze stigmatisering in hoofdstuk 8, omdat het antwoord geeft op de vraag hoe hun beleving van het mediadiscours (hoofdstuk 6) invloed uitoefent op hun reacties in dagelijkse interacties (hoofdstuk 8 en 9).

7.1 “Dan gaan ze denken van: Marokkanen zijn slecht”

“Wat ik ervan vind, is als het wel goed nieuws is, dan vind ik het best wel leuk, maar slecht nieuws, vind ik het best wel moeilijk, want dan gaan ze weer denken van: Marokkanen zijn slecht. Marokkanen zijn geen goede jongens.” (Mimoun, 15)

Volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen beïnvloedt het mediadiscours over ‘Marokkanen’ hun dagelijks leven vooral op indirecte wijze. Dit ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ en moslims – wat zij zoals reeds gezegd vaak als één en hetzelfde labelingsproces ervaren – beïnvloedt volgens hen eerst het denken van ‘Nederlanders’ over Marokkaanse Nederlanders ten negatieve en slaat vervolgens terug op Marokkaanse Nederlanders in dagelijkse interacties met deze negatief beïnvloedde ‘Nederlanders’. Bij dit ‘terugslaan’ in het dagelijks leven beschrijven zij allerlei stigmatiserende interacties met ‘Nederlanders’ op micro- en mesoniveau, die volgens hen voor een belangrijk deel – dan wel voor het belangrijkste deel – het resultaat zijn van het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ (zie ook De Jong, 2012, p. 83; Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 266). Een deel van hen geeft ook aan dat niet alleen het mediadiscours ‘Nederlanders’ ten negatieve beïnvloedt. Ook persoonlijke ervaringen die ‘Nederlanders’ hebben met negatieve gedragingen van Marokkaanse Nederlanders in het dagelijkse leven en de negatieve ervaringen van andere ‘Nederlanders’ die zij van horen zeggen hebben beïnvloeden de beeldvorming.

In hoeverre de stigmatiserende ervaringen die Marokkaanse Nederlanders ervaren in hun dagelijks leven worden beïnvloed door het mediadiscours en in hoeverre hier andere factoren een rol in spelen, is empirisch lastig vast te stellen. In de gesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongemannen is desondanks geprobeerd om deze invloeden zoveel mogelijk te onderscheiden, door telkens specifiek te vragen naar de doorwerking van het mediadiscours en telkens te benadrukken dat het in dit proefschrift gaat om de invloed van het mediadiscours op hun dagelijks leven. Dit is echter geen garantie voor een daadwerkelijke scheiding van deze twee invloeden – het is immers slechts een poging tot enige analytische scheiding, omdat deze invloeden in de sociale werkelijkheid sterk door elkaar heen lopen¹⁰⁰. Een gegeven hierbij is wel dat de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ unaniem een belangrijke – dan wel de belangrijkste – rol toedichten in de algemene negatieve beeldvorming over Marokkaanse Nederlanders.

Dit algemeen veronderstelde negatieve beïnvloedingsproces door het mediadiscours wordt door alle respondenten onderschreven. Waar sommigen dit beeldvormingsproces oppervlakkig beschrijven:

Marouane: “De gemiddelde Nederlander is een goed mens, in beginsel. En door de politiek en media worden ze gevormd tot een hardere, misschien wat racistische manieren zeg maar [...]”

Interviewer: “Zij beïnvloeden de Nederlander die zeg maar in beginsel goed is?”

Marouane: “Ja. Als ze dat niet hadden dan denk ik echt dat wij het hier echt perfect zouden hebben.” (Marouane, 26)

...geven anderen een meer diepgaande analyse van deze negatieve beeldvorming:

“Kijk en dat is ook een onderdeel van de media. Als je daar een Marokkaans meisje ziet, dan zie je haar achter de kassa. Je ziet geen Marokkaans meisje met een hoofddoek in het lab werken bijvoorbeeld. Dat beeld zit niet in onze hersenen. Zelfs niet in ‘onze’ [de Marokkaanse Nederlanders, red.]. Maar wij weten dat ze bestaan, dus wij kunnen dat beeld in ons hoofd bijstellen. Maar een Nederlander kan dat niet bijstellen. Het zit zo in hun hoofden geprint, dat ze ja, zelfs [vicepremier Lodewijk, red.] Asscher zei dat. Hij zei: ‘We willen dat de kassière met een hoofddoek geen last heeft van...’ ik weet niet meer, naar aanleiding van de Parijs-dingetjes waren er toch in Nederland mensen die zijn aangevallen? Er zit een goede boodschap in van we moeten ervoor zorgen dat ze veilig zijn, maar het gaat om die kassajuffrouw met een hoofddoek, het gaat niet om dat meisje met hoofddoek dat arts is. [...] Maar dus dat beeld daar zit heel veel psychologie achter. Ik ben geen psycholoog, maar je herkent het doordat er bepaalde vergelijkingen worden gemaakt. Er worden op een bepaalde manier dingen gekoppeld, waardoor je als burger, Nederlands burger denkt van: oh zo zijn ze en zo horen ze te zijn.” (Nadir, 31)

¹⁰⁰ Geelhoed & Staring stuiten ook op deze dubbele beïnvloeding – publiek discours en interacties met anderen – in de beleving van Turks-Nederlandse jongeren (2015, p. 199-200).

Deze negatieve beïnvloeding van het denken over Marokkaanse Nederlanders leidt bij een groot deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot negatieve emoties als woede, frustratie en teleurstelling. Zij verwijten ‘Nederlanders’ die hen in interacties stigmatiseren zich eenvoudig te laten beïnvloeden door het mediadiscours, maar ook een te weinig kritische houding ten aanzien van media en politiek. Deze beïnvloeding resulteert bij hen dan ook in negatieve emoties ten aanzien van deze door het mediadiscours beïnvloede ‘Nederlander’. Een deel van hen kan ondanks deze negatieve emoties toch ook weer enig begrip opbrengen voor deze beïnvloeding door media en politiek, omdat de mens volgens hen nou eenmaal zo in elkaar steekt.

7.1.1 *Contacthypothese*

Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen koppelen deze veronderstelde beïnvloeding van ‘Nederlanders’ aan de zogenaamde *contacthypothese* (Allport, 1954): hoe meer contact tussen verschillende mensen, des te minder de vooroordelen die men over elkaar heeft en des te minder conflicten er zullen zijn. Zij geven aan dat de negatieve invloed van het mediadiscours op het denken van ‘Nederlanders’ afhankelijk is van de mate waarin zij contact hebben met Marokkaanse Nederlanders. Hier wijzen Marokkaans-Nederlandse jongemannen op de verstrengelde invloeden van enerzijds het negatieve mediadiscours en anderzijds die van positieve persoonlijke ervaringen of die van horen zeggen:

“Juist degene die weinig tot nooit in aanraking zijn gekomen ‘mét’ [Marokkaanse Nederlanders, red.], die zeg maar uitgaan van wat er in de media gezegd wordt, die zijn naar mijn idee ook racistisch allemaal.” (Ouadie, 24)

Mensen die weinig contact hebben met Marokkaanse Nederlanders zullen volgens deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen dus ook geen positieve ervaringen hebben met ‘Marokkanen’, waarmee de negatieve ervaringen kunnen worden genuanceerd die zij vanuit het mediadiscours vernemen. Deze mate van contact is volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen verder afhankelijk van de regionale context. Volgens hen denken vooral dorpelingen en mensen van buiten de vier grote steden negatief of negatiever over Marokkaanse Nederlanders, omdat zij niet of nauwelijks in contact staan met deze ‘etnische minderheden’ en dus makkelijker het negatieve beeld van het mediadiscours overnemen:

Bilal: “Hier in Rotterdam denk ik dat het niet zo erg is, maar ik denk gewoon in die steden net als Groningen, Purmerend, volgens mij is het daar wel erg man, want hun zien de hele tijd slechte dingen over Marokkanen in het nieuws en dan denken ze: Oké, elke Marokkaan is verkeerd. Dan zien ze een Marokkaan van, ja... Je hebt daar heel weinig Marokkanen en zo, denk ik.”

Interviewer: “En hier is dat anders?”

Bilal: “Ja. Hier is het gewoon multicultureel. Omdat hier echt veel Marokkanen en zo wonen en soms komen ze erachter dat niet iedereen hetzelfde is.” (Bilal, 18)

Daarentegen zijn er ook Marokkaanse Nederlanders die hun scepsis uiten over deze *contacthypothese*. Zo stelt Khalid (27) bijvoorbeeld dat positieve persoonlijke contacten of ervaringen met Marokkaanse Nederlanders nog steeds door het negatieve mediadiscours geneutraliseerd kunnen worden:

“De rol van de media is dat ze het alleen maar erger maken dan het is. Vooral voor de onwetende mensen die nog nooit met een Marokkaan of een moslim gezeten hebben. En dat wordt dan in de media afgeschilderd als een of iets anders, weet ik het wat. Dus mensen gaan op een gegeven moment een heel raar beeld krijgen. Terwijl ie eigenlijk een buurman heeft die Marokkaans is, die naast hem leeft, al jarenlang, en dan krijgt ie van hem elke dag koekjes en elke dag een bakje thee en met schapenfeest krijgt ie koekjes en met de Ramadan krijgt ie... Maar dat is een goede buurman, maar de rest helemaal niet. Dus de media speelt wel een belangrijke rol in het beeld die niet-Marokkanen van Marokkanen hebben.” (Khalid, 27)

Volgens sommigen worden dergelijke positieve contacten in het dagelijks leven door ‘Nederlanders’ geïnterpreteerd als positieve uitzondering op de negatieve regel – “dat is een goede, maar de rest niet” – die men in het mediadiscours ziet worden bevestigd (zie ook §7.2.2: “Jij bent anders”). Ten slotte is er ook een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen die dit nuanceert en expliciet aangeeft dat niet alle ‘Nederlanders’ zich zo laten beïnvloeden:

“Vroeger dacht ik wel dat bijna ‘iedereen’ [‘autochtone Nederlanders’, red.] hetzelfde is. Maar daarna denk je en zie je dat ze toch niet allemaal zo zijn. Met werk en collega's en zo, weet je? Dan heb je het wel eens over dit en dan zie je ook wel gewoon Nederlandse collega's die het dan wel opnemen voor je, weet je wel?” (Oquadie, 24)

7.1.2 “Verpesten voor de rest”

“Je hebt de Marokkanen die het verpesten voor de rest en dat zijn echt de smeerlappen. De mensen die het echt verkloten voor de rest, ‘wallah’ [bij Allah]. Ook hun gedrag, hoe ze zich buiten gedragen, schreeuwen, ‘baaaa’ [kreet, red.], weet je?” (Yahya, 27)

Het verwijt dat individuen met een Marokkaanse migratieachtergrond die problemen veroorzaken ‘het verpesten voor de rest’ – dat we ook aan de *morele paniek*-zijde tegenkwamen (zie §5.8.4) – is een uitspraak die veelvuldig wordt gedaan door Marokkaans-Nederlandse jongemannen en is in het licht van dit negatieve beïnvloedingsproces interessant, omdat het dit proces tevens onderschrijft. Met dit verwijt geven deze jongemannen namelijk aan dat zij door dit beïnvloedingsproces worden aangekeken op de negatieve gedragingen van een kleine groep andere individuen:

“Het is onze gemeenschap, het is onze religie, het is onze... ja dan raakt het mij ook persoonlijk. Dan denk ik ook van ja, ik ben een hardwerkende persoon, ik werk voor mijn gezin, ik leef een normaal leven en dan word

je zo afgeschilderd, dan word je zo neergezet. Dan denk ik van: ja, verdorie!
Meer het gevoel van waarom die slechteriken? Waarom verpesten ze het
voor ons, voor de goedwillenden?” (Zouhair, 35)

Een aantal andere Marokkaans-Nederlandse jongemannen plaatsten kanttekeningen bij dit ‘verpesten voor de rest-verwijt’. Volgens hen zijn het namelijk niet alleen deze probleemjongeren die het ‘voor de rest verpesten’, maar zijn het vooral de media en de mensen die de koppeling leggen tussen deze groep probleemjongeren en de rest van de ingebeerde groep van ‘Marokkanen’ in Nederland die het voor hen verpesten. Dit omdat deze mensen in hun eigen cognitie dezelfde generaliserende koppeling maken tussen negatieve gedragingen van individuen en een ingebeerde groep mensen met een gedeelde sociaal-culturele identiteit:

“Ik weet niet of ze het voor de rest verpesten. Ik weet niet of je dat zo kan zeggen. Kijk, ze zijn er schuldig aan dat Marokkanen negatief in beeld komen, maar of zij het daarmee verpesten? Dat vind ik iets te ver gaan om dat zo te stellen, want je kan ook zeggen dat die mensen die dus zeg maar naar aanleiding van een incident met één persoon gaan generaliseren, je kan ook zeggen dat zij het misschien doen, zeg maar. En niet zo zeer dat hij het heeft gedaan, dat het zijn schuld is. Ik bedoel... dat stigmatiseert. Dat heeft niet zozeer te maken met die situatie, maar dat mensen gaan denken: ja, alle Marokkanen zijn zo. Net zoals ze gaan denken dat alle moslims extremisten zijn.” (Issam, 28)

Zowel de Marokkaans-Nederlandse jongemannen die van mening zijn dat deze probleemjongeren – of de ‘moslimextremisten’ in het moslimdiscours – ‘het verpesten voor de rest’, als zij die stellen dat de media en mensen het door een volgens hen onjuiste (cognitieve) koppeling ‘verpesten voor de rest’, onderschrijven hiermee dat het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ volgens hen het denken van ‘autochtone’ Nederlanders over Marokkaanse Nederlanders ten negatieve beïnvloedt.

7.2 “Omdat het weer terugslaat op mij”

“Ja, teleurstelling. Het is niet nodig. Omdat het weer terugslaat op mij of op de gemeenschap. Vooral de gemeenschap, iedereen, de Marokkaanse gemeenschap.”
(Boujemaa, 22)

De gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven vervolgens aan dat het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ via dit negatief beïnvloede denken over ‘Marokkanen’ op hen terugslaat. Het beïnvloedt volgens hen niet alleen het denken van ‘Nederlanders’, maar ook de manier waarop deze ‘beïnvloede Nederlanders’ vervolgens omgaan met hen als ‘Marokkanen’ in dagelijkse interacties. Zij vertellen dan ook over allerlei interacties die zij hebben of hebben gehad met ‘Nederlanders’ die volgens hen een gevolg zijn van het beschreven beïnvloedingsproces. Het gaat dan niet alleen om ingrijpende ervaringen met discriminatie, maar in veel gevallen om eenvoudige dagelijkse interacties die in de ogen van andere personen in de interactie misschien onschuldig, futiel en banaal zijn, maar – zowel afzonderlijk als cumulatief – een behoorlijk indringende

impact kunnen hebben op Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Hoe deze doorwerking van het mediadiscours in interacties volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt ervaren, wordt in de volgende paragrafen besproken.

7.2.1 “Ik word aangekeken als Marokkaan”

“Ik bedoel gewoon kleine dingen, hele kleine dingen die wel meespelen en je dan toch wel bijblijven. Ik heb dan ook wel eens dat ik gewoon ook word aangekeken als Marokkaan. Je weet toch? ‘Niet te dichtbij komen’ of zo, weet je wel? ‘Zo een moslim’. [...] Het zijn die kleine dingen die ik toch teruglink met de media. Hun krijgen hun informatie van de media. En daar gedragen zij zich naar. Het is wel zonde.” (Mustapha, 21)

Een eerste vorm van doorwerking van het mediadiscours in het dagelijks leven van Marokkaanse Nederlanders waarop in de gesprekken wordt gewezen, vindt plaats in interacties in de openbare ruimte. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft aan op straat of op andere openbare plekken het gevoel te hebben ‘anders’ te worden aangekeken door ‘Nederlanders’ en koppelen dit gevoel zelf aan hun Marokkaanse etniciteit:

“Hij leest nu in de krant ‘Marokkaan’, terwijl nu diezelfde Nederlander langsluipend en hij ziet jou. Kijkt ie jou gelijk een beetje raar aan, omdat hij net een artikel heeft gelezen. ‘Marokkaan’, dan denkt ie: oh, hij is misschien ook zo een type. Dat denken ze.” (Hassan, 22)

Hoe dit aankijken dan precies ‘anders’ is, blijkt moeilijk te beantwoorden. Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen komen dan ook niet verder dan de omschrijving van ‘gewoon anders’, ‘negatief’ of ‘scheef’ aankijken of dat zij slechts ‘het gevoel’ hebben dat een negatieve gedachte achter de blik schuilgaat (zie §7.3). Anderen geven aan dat ze dit baseren op de lichaamstaal van de ‘Nederlander’ in kwestie en/of op jarenlange ervaringen met stigmatisering in interacties, waardoor zij dit nu kunnen waarnemen:

“Kijk, je kunt nooit denken wat mensen denken. Je kan niet kijken hun gedachte van: wat denkt zo iemand over mij? Maar naar een bepaalde mate kun je wel kijken naar zijn houding, zijn gezichtsuitdrukking, wat ze ermee bedoelen. Dat wordt op een gegeven moment ook een ervaring. Op een gegeven moment ervaar je dat.” (Khalid, 27)

Tijdens mijn veldwerk kom ik ook te spreken met een Indonesische Nederlander die frappant genoeg ook soortgelijke negatieve blikken zegt te hebben ervaren. Hij stelt dat hij vaak ‘het gevoel’ heeft anders aangekeken te worden door ‘Nederlanders’ wanneer hij specifieke *stigma-symbolen* (Goffman, 1963) van ‘de Marokkaan’ draagt:

“Ik heb het met hem over mijn proefschrift en specifiek over de invloed van het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ op mijn respondenten als hij vertelt dat dit negatieve discours ook op hem doorwerkt. Hij vertelt

mij dat hij normaal altijd een gewatteerde jas met bontkraag en een pet draagt, maar dit sinds kort steeds minder doet, omdat hij het gevoel heeft dat ie daardoor anders wordt aangekeken. Hij heeft dan het gevoel dat mensen hem door zijn jas, bontkraag en pet aanzien voor een ‘Marokkaan’. Om dit stigma te vermijden kiest hij er dan ook steeds vaker voor om deze uiterlijke gelijkenis met de stereotype ‘Marokkaan’ te vermijden.” (Veldwerk, 25-03-2015)

Dit gevoel anders aangekeken te worden door een negatief mediadiscours over ‘Marokkanen’, wordt dus niet alleen ervaren door Marokkaanse Nederlanders, maar ook door andere Nederlanders die zichtbaar *stigma-symbolen* (Goffman, 1963) van ‘Marokkanen’ dragen. Dit bewustzijn van het bestaan van een negatief mediadiscours over ‘Marokkanen’ en de mogelijke doorwerking hiervan in het dagelijks leven, is dus niet een exceptionele ervaring van Marokkaanse Nederlanders. Dit bewustzijn van stigma’s op het macroniveau en het projecteren van deze stigma’s op dagelijkse interacties op micro- en mesoniveau is een algemene cognitieve handeling van mensen. Tot slot wordt voor dit negatief aankijken door ‘Nederlanders’ in de openbare ruimte door enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook begrip opgebracht:

“Ja, kijk dat vind ik niet heel vreemd om eerlijk te zijn. Dat vind ik om eerlijk te zijn niet vreemd. Ik loop met een lang gewaad buiten en een baard. Het enige dat zij daarvan kennen is Sharia4Holland en Syrië. Ze krijgen gelijk beelden van Syrië in hun hoofd en zo, dus dat vind ik op zich niet vreemd. In de zin van als ik iemand zie lopen die er anders uitziet dan de rest en ik ben niks anders gewend, dan ga ik kijken. Dat is niet vreemd.” (Tarik, 24)

7.2.2 “Altijd die opmerkingen”

“Ja, [collega’s] die grappen maken van als er een telefoon op de tafel ligt: ‘Hé, kijk uit, er zit een Marokkaan hier. Wel je tas bij je houden hè.’ Gewoon van die grapjes. En als er wat gebeurt: ‘Altijd die Marokkanen’. Altijd die opmerkingen.” (Marouane, 26)

Een andere doorwerking van het mediadiscours die veelvuldig wordt genoemd door Marokkaans-Nederlandse jongemannen is het in het dagelijks leven krijgen of horen van opmerkingen met betrekking tot ‘Marokkanen’ die door hen als stigmatiserend worden ervaren (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 254-257):

“Vanmiddag, net aan het einde van de dag, op het werk, had iemand iets te vertellen over zijn vorige baan en had het erover dat er een beeldscherm werd opgehangen, een LCD-tv. En toen zei hij ook: ‘Toen kwamen er van die Marokkaantjes uit Kanaleneiland op een scooter, tikten het raam in en trokken zo de TV mee.’ Ik dacht, gast, wie heeft tegen jou gezegd dat het Marokkanen zijn? Heeft ie tegen jou gezegd: ‘Ik ben een Marokkaan en ik kom die TV stelen?’ Hij zegt: ‘Nee’. ‘Hoe kun je dan zien dat het een Marokkaan is?’ [...] Kijk, zij denken... er is gewoon een bepaald beeld

gecreëerd bij ze van hé, Marokkaan, zwart haar, iemand met zwart haar, scooter, bontkraag of wat dan ook, dat is een Marokkaan. That's it. Maar waardoor wordt dat beeld gecreëerd? Dat is door de media.” (Reda, 30)

Dergelijke opmerkingen richten zich op andere ‘Marokkanen’, maar worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen door de gedeelde etniciteit – of religie als het gaat om het negatieve spreken over moslims – ‘indirect’ als stigmatiserend ervaren. Dit omdat deze gedeelde etniciteit of religie in de opmerking wordt betrokken. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertelt daarnaast ook over opmerkingen die worden gemaakt waarin het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ volgens hen ‘direct’ op henzelf wordt geprojecteerd:

“Ik zat op het MBO, daar had ik een klasgenoot uit Rosmalen. Een Hollandse jongen. Ik had altijd mooie kleding, een ketting had ik, mooie auto, weet je? Altijd geld op zak, ik betaalde voor iedereen een broodje hè. Op een gegeven moment zegt ie tegen mij: ‘Hoe kom jij aan je geld?’ Ik zeg: ‘Hoe kom ik aan me geld?’ Ik zeg: ‘Vriend, ik werk al vanaf mijn vijftiende.’ Ik zeg: ‘En ik heb geen spaargeld, ik heb helemaal niks. Dit is alles wat ik heb: mijn auto, mijn ketting en kleren en ik leef. Ja, ik zie wel, weet je?’ Ik zeg: ‘Maar wat heb jij op je spaarrekening?’ Dus ik vraag hem. Ja, toen zei ie: ‘Ja, twintigduizend.’ Ik zeg: ‘Hier, zie je, jij hebt twintigduizend euro op je bank, maar ik heb niks op de bank.’ Weet je, hij koopt een broek voor tien euro of twintig euro en ik kocht broeken bij Bob Bayer voor 140, 150, Carlo Colucci-trui van 200 euro, weet je? [...] Ja, hoe komt ie aan het geld? Hij weet niet dat ik om vijf uur, zes uur 's morgens opsta en naar mijn werk ga en hij denkt van ja hij doet deals of weet ik veel, weet je?’” (Yassir, 23)

Yassir zegt vervolgens dat deze vraag van de klasgenoot het gevolg is van beïnvloeding door het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’. Hij ervaart dat het in dit discours geschetste negatieve beeld van ‘Marokkanen’ in deze interactie met zijn klasgenoot direct op hem wordt geprojecteerd. Het is telkens de link die wordt gelegd tussen enerzijds negatieve gedragingen als criminaliteit of terrorisme van andere individuen en anderzijds ‘Marokkanen’, moslims en/of de respondenten zelf als deel van deze twee ingebeelde collectieven, die door de jongemannen als stigmatiserend worden ervaren.

Daarnaast is er ook een verzameling opmerkingen waaruit lage verwachtingen ten aanzien van Marokkaans-Nederlandse jongemannen (zie ook §6.2) worden uitgesproken en door Marokkaans-Nederlandse jongemannen hierdoor als stigmatiserend worden ervaren. Zo vertellen een aantal van hen bijvoorbeeld geïrriteerd over de opmerking: “Je spreekt goed Nederlands,” ondanks dat deze – ook volgens hen – vaak als compliment wordt bedoeld. Dit omdat deze opmerking volgens hen het vooroordeel behelst dat Marokkaanse Nederlanders in principe slecht Nederlands spreken. Een ander voorbeeld waarin een stigmatiserende lage standaard wordt ervaren, komt van Khalid (27) en betreft het vooroordeel van een gebrek aan intelligentie:

“Dan hoor ik op het werk van: ‘Hé, je bent best wel een intelligente Marokkaanse jongen.’ En dan soms, de ene keer denk ik van: ja, oké, je weet toch, dan denk ik ‘intelligente jongen’? Oké, die kun je nog pakken,

maar die benaming weer, 'Marokkaanse', weer classificeren, weer in een hokje stoppen, dat kan ook weer niet." (Khalid, 27)

Door de toevoeging van de Marokkaanse etniciteit in deze opmerking, ervaart Khalid deze opmerking als stigmatiserend. Dit omdat deze toevoeging impliceert dat voor 'Marokkanen' een andere – 'mindere' – maatstaf van intelligentie geldt. Tot slot vertellen een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook opmerkingen te krijgen die niet meer omvatten dan eenvoudige scheldwoorden, zoals 'kut-Marokkaan', 'vieze buitenlander' of 'makaak'.

7.2.3 *"Jij bent anders"*

"Ja, Marokkanen... Maar jij bent toch wel anders." (Youssri, 30)

Een ander voorbeeld van de doorwerking van het negatieve mediadiscours dat door een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt genoemd, is de opmerking: "Jij bent anders" (zie ook Sterckx & van der Ent, 2015, p. 256-257). Deze opmerking leidt bij veel Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot allerlei negatieve emoties:

"Ja. En ik heb dan ook wel eens in mijn jeugd gehoord, dan kom je wel eens op een feestje of wat dan ook, heel relax, en dan raakte ik met iemand aan de praat en die begint dan ineens van: 'Nou, ja, jij... je bent toch wel anders.' 'Hoezo?' 'Ja.' En dan krijg je van die moeizame gesprekken, waarop je op een gegeven moment denkt van daar gaan we weer. 'Ja, ik heb er helemaal niks mee.' Ik zo: 'Waar heb je het over?' 'Ja, Marokkanen... Maar jij bent toch wel anders.' (Youssri, 30)

De reden waarom deze uitspraak tot negatieve emoties leidt, wordt ook door een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen concreet toegelicht:

Saad: "Heel opmerkelijk is wel heel vaak dat er dan een onderscheid wordt gemaakt, dat ze jou dan niet als onderdeel van dat probleem zien. Terwijl ik ze juist probeer wijs te maken van: nou dan begrijp je dat het toch niet een algeheel probleem, of een algemeen probleem is. Maar dan blij ik gekwalificeerd te worden als: 'Nee, nee, het gaat niet om jou, maar die andere hè, die Marokkanen in de media hè.' Dat zijn soms discussies die heel interessant kunnen zijn en soms ook gewoon heel frustrerend."

Interviewer: "Kun je misschien voorbeelden noemen van discussies? Of opmerkingen die collega's hebben gemaakt?"

Saad: "Nou, als het Marokkanen betreft: weinig geïntegreerd, niks willen doen, en dergelijke. Waarvan ik denk, ik ben toch jouw collega, wat ben ik dan? 'Ja, maar jij bent een uitzondering.' Hoe ik het zie, hoe ik het ervaar ben ik geen uitzondering, want in mijn omgeving zijn er veel meer mensen die met een Marokkaanse achtergrond heel veel bereikt hebben en goeie dingen doen. Maar voor zo een persoon ben jij een individu, je bent de enige die hij in zijn omgeving kent en voor de rest vormt hij zijn beeld over Marokkanen via de media en dat is niet altijd positief." (Saad, 28)

Met deze opmerking worden Marokkaanse Nederlanders dus volgens deze respondenten impliciet of expliciet gekoppeld aan sociale problemen, maar wordt de desbetreffende respondent als uitzondering op de regel van dit problematische karakter van de ingebeerde groep gedistantieerd. De Marokkaanse Nederlander die deze opmerking ontvangt, wordt volgens hen dus gezien als ‘een positieve uitzondering op de negatieve regel’ – oftewel een *atypical subtype* om met Corrigan & Cosiluk te spreken (2014) – die men regelmatig in het mediadiscours bevestigd ziet worden. Dit wordt door de respondenten als stigmatiserend en onrechtvaardig ervaren door deze impliciete boodschap – ‘jij bent anders dan de problematische rest waartoe jij behoort’ – oftewel door het proces van *subtyping* om met Richards & Hewstone te spreken (2001), omdat deze ‘positieve ervaring’ met een ‘Marokkaan’ door ‘die Nederlanders’ niet wordt gebruikt om de eigen negatieve beeldvorming over ‘Marokkanen’ ten positieve bij te stellen (*generalization*: zie Richard & Hewstone, 2001).

Adil (19) – die met zijn rossig haar en blanke huidskleur afwijkt van het stereotype uiterlijk van een ‘Marokkaan’ is tot slot ook bekend met deze opmerking. Hij geeft echter aan dat hij deze opmerking in interacties pas te horen krijgt, nadat hij zijn Marokkaanse etniciteit heeft onthuld of deze wordt onthuld, vaak doordat zijn naam bekend wordt. Hiermee wordt duidelijk dat een *discreditable* – een gestigmatiseerde bij wie het stigma onzichtbaar is (Goffman, 1963, p. 14) – de negatieve maatschappelijke reacties anders beleefd en dat het uiterlijk een belangrijk onderdeel van het stigma van ‘de Marokkaan’ vormt:

“Ja, het is altijd de standaardzin van: ‘Ja, je bent een hele goeie Marokkaan, maar je bent niet zoals de anderen. Jij bent anders.’ Het is altijd die zin zeg maar. Want de omgang met mijn klasgenoten en studiegenoten en noem maar op en zo gaat allemaal wel goed altijd en zo en dan horen ze ineens dat ik Marokkaan ben: ‘Oh ja, oh goeie Marokkaan. Jij bent anders.’ Het is altijd die standaardreactie.” (Adil, 19)

7.2.4 “Grappen”

“Ik voetbal met allemaal Nederlanders en zij maken ook altijd grappen. Als ik als laatste de kleedkamer uitga dan zeggen ze: ‘Laat die Marokkaan niet als laatste gaan, want dan staat straks alles op Marktplaats.’” (Kamal, 21)

Een andere type opmerking die men hoort in *gemengde contacten* zijn ‘grappen’ die worden gemaakt over ‘Marokkanen’ (zie ook De Jong, 2012, p. 80; Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 257). Ook dergelijke grappen worden volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen voornamelijk gevoed door de negatieve associaties die in het mediadiscours met ‘Marokkanen’ worden gelegd. Deze grappen gaan dan ook voornamelijk over criminaliteit en/of terrorisme, twee hoofdonderwerpen waar – zowel volgens de respondenten (zie §6.1.2) als blijktens de analyse van de *morele paniek*-zijde (hoofdstuk 5) – ‘Marokkanen’ in het mediadiscours aan worden gekoppeld:

“Zo van: ‘Daar heb je die IS-strijder weer. Hij heeft zijn baardje weer.’ Als je een baardje laat groeien dan zeggen ze: ‘Pas op hoor, daar komt El

Baghdadi [leider van IS, red.] weer aan hoor op zijn witte tapijt,' begrijp je? Of wat heb je nog meer wat ze altijd zeggen? 'Geitenneuker', zulke dingen allemaal. [...] Met die geldoverval 'toen' [overval op een geldbedrijf in Houten in 2012, red.]. Toen zeiden ze ook van: 'Hé, pas op hè, hou de kluis in de gaten. Die Marokkaan is hier. Zometeen neemt ie onze kluis mee.' Begrijp je?" (Ayoub, 23)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft aan moeite te hebben met dergelijke stigmatiserende grappen, omdat niet altijd duidelijk is wat de intentie erachter is. Is het puur bedoeld als grap of is het een stigmatiserende mening die is verhuld als grap? Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen staan in principe negatief tegenover dergelijke grappen, omdat men van mening is dat ze wel een negatieve basis moeten hebben in het denken van degene die de opmerking maakt:

Farid: "Die mensen maken grapjes, maar die menen dat wel. Ze hebben gewoon iets... dat wordt niet zo automatisch gewoon gezegd. Ja, kan niet. Waarom zou je?"

Interviewer: "Dat komt ergens vandaan, zeg je?"

Farid: "Dat komt ergens vandaan. Die mensen hebben iets tegen Marokkanen. Want ja, ik laat mijn mobiele telefoon niet hier, omdat ie misschien wordt gejat. Zoiets gaan ze gewoon altijd zeggen. Maar ja, dat zijn gewoon grapjes, maar dat is niet fijn." (Farid, 27)

Anderen staan hier niet per definitie negatief tegenover. Zij interpreteren de opmerkingen als 'grappen' en zoeken er niks stigmatiserend achter. Enkelen van hen geven aan ook waardering en begrip te kunnen opbrengen voor dergelijke grappen en deze soms juist erg leuk te vinden:

"Ja, ook gewoon een paar Hollanders die... laatst kwam een vriend bij ons, bij een maatje van mij thuis. Kwam ie zo aan de deur zitten: 'Allahoe akbar' [Allah is de grootste], 'boem' [bomgeluid, red.]. Je weet toch [lacht]? We snappen dat wel [lacht]. Hij bedoelt het niet verkeerd. Maar dat is wat hij ziet." (Mustapha, 21)

7.2.5 "Ja, maar hoe denk jij erover?"

"Het zijn van die mensen, dat weet je zelf ook, die mensen: Ja, maar hoe denk jij erover?" En zus en zo, die willen alleen maar weten hoe jij er persoonlijk over denkt." (Khalid, 27)

Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt door bepaalde opmerkingen ook het gevoel te hebben 'gepeild' te worden door 'Nederlanders'. Dit gebeurt volgens hen vooral wanneer 'Nederlanders' negatieve informatie over 'Marokkanen' en moslims uit het mediadiscours hebben verkregen en zij het gevoel hebben dat hun standpunt ten aanzien van die informatie wordt 'gepeild'. Dit leidt tevens tot negatieve emoties bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen, omdat hiermee wederom een stigmatiserende link wordt gelegd tussen hen en negatieve gedragingen van andere individuen die worden besproken in het mediadiscours. Zo geven een aantal

jongemannen bijvoorbeeld aan dat bij hen wel eens wordt ‘gepeild’ hoe zij denken over specifieke gedragingen van Marokkaanse Nederlanders of moslims of incidenten waarbij deze ‘Marokkanen’ of moslims op enigerlei wijze een rol spelen en die zijn besproken in het mediadiscours:

“Er was een collega die toen naar me toe [na de aanslag op het hoofdkantoor van Charlie Hebdo, 2015, red.] kwam en die zei van: ‘Wat vind jij er nou van?’ Weet je? [...] Ja, eerst vind ik dat irritant, omdat ze kennelijk een verband zien tussen iets wat er gebeurd is en mij. En hij komt speciaal naar mij. Hij komt niet naar een andere collega om te vragen wat hij ervan vindt, een Nederlander. Dus dat is... vind ik jammer. Bij zulke dingen die gebeuren direct een verband met mij leggen, terwijl wat kan ik er nou aan doen dat er iets in Parijs gebeurt?” (Ali, 28)

Zij geven aan het gevoel te hebben dat de anderen middels deze vraag erachter willen komen of zij ook ‘zo een Marokkaan’ of ‘moslim’ zijn als diegene waarover zij in het mediadiscours hebben gehoord of gelezen. Dit voelt voor hen als een verdachtmaking – ‘denk jij er ook zo over?’ – waarbij zij met een juist antwoord op ‘de peilvraag’ hun onschuld moeten bewijzen. Ook hierbij kunnen enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen ondanks de negatieve emoties die deze ‘verdachtmaking’ bij hen oproept, toch weer begrip opbrengen voor de vraagtekens die leven bij ‘Nederlanders’, zoals uit het vervolg van Ali’s antwoord blijkt:

“Maar aan de andere kant denk ik later weer van: oké, kennelijk speelt dat onder die mensen, onder heel veel mensen. Dus eigenlijk is het ook aan ons de taak om in ieder geval een antwoord te geven, want als we niks zeggen dan blijft dat spelen bij die mensen.” (Ali, 28)

Het niet waarderen van het ‘gepeild worden’, wordt ook op een tegengestelde wijze bevestigd door Marokkaans-Nederlandse jongemannen die aangeven het te waarderen dat ze na bepaalde maatschappelijke gebeurtenissen – waarin Marokkaanse Nederlanders en/of moslims op enigerlei wijze een negatieve rol spelen – juist *niet* worden gepeild:

“Gelukkig zit ik bij een hele goede werkgever. Dat is wel weer het mooie ervan, dat het mij laat zien dat er ook Nederlanders zijn met een ander gedachtegoed. Er is daar niemand die mij gevraagd heeft van wat is jouw mening ‘hierover’ [de aanslag op het hoofdkantoor van Charlie Hebdo, 2015, red.]? Ik ben er niet persoonlijk op aangesproken. Sterker nog, ik heb het gevoel dat ze mij dat bewust niet hebben gevraagd, uit respect voor mij of zo. Of dat ze mij niet willen beledigen of dat ze bij mij niet de gevoelige snaar willen raken. Omdat ze weten wat voor een persoon ik ben. Ze associëren me daar niet mee en dat vind ik wel heel prettig. Dus het geeft mij ook wel een beeld van, ja, hoe Nederlanders ook kunnen zijn, of autochtonen, of hoe je ook het noemen wil, de niet-moslims.” (Achraf, 27)

Naast dit ‘peilen’ van opvattingen over negatieve gedragingen van andere Marokkaanse Nederlanders en moslims die worden besproken in het mediadiscours geven een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen aan dat hen soms ook vragen worden gesteld waarmee voor hun gevoel hun algemene opvattingen over de islam worden ‘gepeild’:

“Marokkaan? Is hun gegeven. Islam? Weten ze niet hoe islamitisch je bent. Dan testen ze je uit. Dan vragen ze: ‘Vast je? Bid je?’ En als je dan zegt: ‘Ik vast en ik bid,’ dan ben je meteen al radicaal.” (Marouane, 26)

Hierbij hebben Marokkaans-Nederlandse jongemannen het gevoel dat men ‘peilt’ wat voor soort moslims zij voor zich hebben: is het een gematigde moslim waar ik gewoon mee kan omgaan of is het een extremist waar ik voor moet uitkijken? Ook deze vragen worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen voor een belangrijk deel gezien als projecties van het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ en ‘moslims’, waarin allerlei negatieve zaken aan deze ingebeelde groep mensen worden gekoppeld. Aan de orthodox-islamitische Salim (26) worden volgens hem vooral vragen gesteld waarmee zijn mate van ‘radicalisering’ wordt ‘gepeild’, omdat zijn orthodoxe invulling van de islam van zijn uiterlijke vertoning valt af te lezen. Zo vertelt hij bijvoorbeeld over hoe medestudenten en docenten hem probeerden te ‘peilen’ in de periode dat hij islamitische regelgeving strikter begon te praktiseren:

Salim: “Op school had ik bijvoorbeeld in het begin, dat ik met ‘aqmisa’ [islamitisch gewaad, red.] ging. Ze zeiden tegen mij: ‘Is toch alleen voor de Ramadan?’ [lacht] Ik schrok. Je weet toch? In het begin: ‘Dit is toch alleen voor de Ramadan?’ Ik zei: ‘Ja, ja, is alleen voor de Ramadan.’ Je weet toch, ik dacht in het begin gewoon zeggen: ‘Ja’ ‘oe safi’ [en klaar]. ‘Ewa’ [Nou], daarna gingen ze echt gesprekken met mij voeren ‘asahbi’ [vriend]. ‘Wallah’ [bij Allah], ik moest echt bij de conrector komen en zo. Om mijn kleding, om het handgeven, om dat ik zo... ze maakten zich echt zorgen.”

Interviewer: “Wat dachten ze dan? Dat je geradicaliseerd was?”

Salim: “Ja, broeder, ‘wallah’. Weet je hoe ik het wist dat ze bang waren? Eigenlijk bang voor wat ik later met dat werk zal gaan doen. Want ze zien je sluit je een beetje af van de groep en zo. Dit is wat ze letterlijk zeiden: ‘Je gaat je religie toch niet meenemen naar je werkplek als je met kinderen...,’ je weet toch? ‘Als je met kinderen gaat werken,’ ‘wallah’ dat is letterlijk wat ze zeiden. Dat is waar zij bang voor waren.” (Salim, 26)

Dit is voor Salim dan vooral een stigmatiserende ervaring, omdat mensen in zijn directe omgeving hem zien als een persoon die een bedreiging vormt of zou kunnen vormen voor anderen. Hij koppelt deze negatieve ervaring direct aan het mediadiscours over moslims waarin wordt gesproken over onderwerpen als radicalisering, rekruteren en islamitisch terrorisme. Dit ‘radicaliseringsbeeld’ dat op macroniveau wordt geconstrueerd, wordt dus op micro- en mesoniveau op hem geprojecteerd.

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen wijst ook nog op wat Goffman *morbid curiosity* noemt (1963, p. 26-27). Hierbij voelen ‘de normalen’, in casu niet-Marokkanen of niet-moslims, zich vrij om uit nieuwsgierigheid de gestigmatiseerde allerlei vragen te mogen stellen over zijn of haar stigma. Dit leidt bij sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot ongenoegen, omdat hiermee voor hun gevoel hun stigma, wat zij vaak zien als een privé- en een gevoelige zaak, openlijk wordt besproken:

“Ik heb ook wel eens gehad dat ik op mijn werk zat en dat het lijkt alsof je in een politiek praatprogramma zit. Dat je dan één persoon hebt die jou een vraag stelt en de overige collega's gaan er dan bij staan en naar je kijken en die gaan dan ook vragen stellen en dat je dan zo om je heen zit te kijken

dat je dan denkt van: wat is dit joh? En als je ergens antwoord op geeft dan is het van: 'Ja, maar waarom vind je dat dan?' Dat gaat toch ver?' [...] Die kennen Marokkanen alleen van de televisie en als je daar dan binnen komt dan staan ze eigenlijk een beetje te popelen om jou een bepaalde vraag te stellen, omdat ze in hun omgeving verder geen Marokkanen zien of tegen kunnen komen waar ze dit soort vragen aan kunnen stellen." (Imad, 26)

Het is daarnaast niet alleen een privézaak dat door anderen ter sprake wordt gebracht en ter discussie wordt gesteld, maar ook nog eens een gevoelige zaak, omdat het een stigma betreft (zie *invasions of privacy*: Goffman, 1963, p. 27-28). Veelgenoemde voorbeelden van dergelijk 'peilen' of 'ziekelijke nieuwsgierigheid' vinden plaats in een onderwijssetting waar het gebruikelijk is om maatschappelijke gebeurtenissen en fenomenen klassikaal te bespreken. Zo vertellen twintig tot dertig middelbare scholieren met een Marokkaanse migratieachtergrond en in de leeftijd van twaalf tot achttien jaar mij over dergelijke ervaringen wanneer ik hen een presentatie geef over mijn beroep als wetenschapper:

"Na mijn presentatie ontstaat er een interessant groepsgesprek over de invloed van het mediadiscours op hun leven. Hierbij komt ook ter sprake hoe er op school is gesproken over 'de aanslagen van Parijs' [7 januari 2015, Charlie Hebdo, red.]. Verschillende jongeren geven aan dat hen, als moslims, specifiek werd gevraagd wat ze ervan vonden. Dit vonden zij erg vervelend, omdat zijzelf geen enkele verbondenheid voelen met de daders. Anderen beschrijven hoe die vraag rondging door de hele klas, terwijl zij als moslims gespannen zaten te wachten. Gespannen, omdat ze aanvoelden dat de vraag naar hen onderweg was en zij als moslims hieraan gekoppeld zouden worden en ze eigenlijk bang waren iets verkeerd te zeggen. Een jongen (14-16 jaar) vertelt enigszins onverschillig dat hij na die aanslagen bij de docente moest komen en ze hem vertelde dat hij als enige moslim een specifieke opdracht moest maken over Charlie Hebdo. Waarom hij dat specifiek moest doen, wist hij niet." (Veldwerk, 22-02-2015)



Afbeelding 18: Bericht op Facebook over de confrontaties met vooroordelen op school na maatschappelijke gebeurtenissen, geliket door Adil (19) [20-07-2015].

Uit dit groepsgeprek wordt niet alleen duidelijk dat de associatie met negatieve gebeurtenissen en personen in het mediadiscours als stigmatiserend wordt ervaren, maar ook dat dit bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen leidt tot angst en onzekerheid om over dergelijke gevoelige kwesties iets te zeggen wat ‘Nederlanders’ mogelijk tegen de borst zou kunnen stuiten. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt ook dit peilen in specifiek een onderwijssetting op jonge leeftijd als negatief te hebben ervaren, omdat zij zich namelijk niet goed kunnen of konden uiten, hun mening en gevoelens niet kunnen of konden verwoorden en de complexe sociale gebeurtenissen simpelweg niet (volledig) snappen of snapten. Zo vertelt Souhayb (16) bijvoorbeeld dat – een dag na de aanslagen op Charlie Hebdo in Parijs – hierover bij hem in de klas is gesproken en dat hem en een andere Marokkaans-Nederlandse klasgenoot specifiek werd gevraagd wat zij daar als moslims van vonden. Souhayb vertelde mij dat ie toen gewoon stil bleef en zijn schouders ophaalde. Dit omdat hij ten eerste niet wist wat ie moest zeggen, ten tweede bang was om iets verkeerd te zeggen en ten derde omdat hij de gebeurtenis simpelweg niet begreep (Veldwerk, 12-01-2015). De wat oudere Marokkaans-Nederlandse jongemannen weten dergelijke als negatief ervaren ‘schoolconfrontaties’ dan ook nog goed te herinneren van vroeger:

Boujemaa: “Samir A. is me ook bijgebleven. Kwam een docent naar me toe, kwam ie mij vragen als klein jongetje: ‘Wat vind je daarvan?’ Wat snap ik er als klein jongetje nou van? Dan denk ik: ja, als ik nou groter was, zou ik kunnen reageren. Maar het is me nog bijgebleven, ik weet het nog precies.”

Interviewer: “En waarom is dat je bijgebleven?”

Boujemaa: “Het was in de gymzaal of zo. Ik weet nog precies welke docent, ik zie hem nog wel eens. Ik was klein toen, moet je niet doen vind ik. Als volwassen man moet je gewoon nadenken van het is een klein jongetje, hij heeft er helemaal niks mee te maken. Waarom breng je dat onderwerp met hem in gesprek? Onnodig vond ik het. Omdat ik niet wist hoe ik moest antwoorden op dat moment. [...] Iemand van die leeftijd kan zich niet, in ieder geval ik kon me niet verbaal verdedigen, of in ieder geval te woord staan, zeggen wat ik ervan vond of... dat kon ik nog niet.” (Boujemaa, 22)

Ook betreffende deze zogenaamde ‘schoolconfrontaties’ zijn er enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen die ondanks de stigmatiserende ervaring toch begrip op kunnen brengen voor stigmatiserende interacties:

Othman: “Altijd als er een discussie is over Marokkanen of over moslims dan weet je, je gaat altijd, ze willen jou erbij betrekken, want jij bent zelf ook een Marokkaan of moslim.”

Interviewer: “En wat vind je daarvan? Dat ze jou er altijd bij betrekken?”

Othman: “Ja, ik weet gewoon dat het standaard is. Als er dan bijvoorbeeld iets over voetbal is, dan wil je bijvoorbeeld ook voetballers erbij betrekken, want hij weet er iets meer van. En ik weet ook iets meer over Marokkaanse cultuur en de islam bijvoorbeeld en dan leg ik ze uit en dan vertel ik ze gewoon wat er is en zo.” (Othman, 17)

7.2.6 “Discussies”

“Ja, ik heb nog wel eens discussies gehad op mijn oude werkplek, ik heb wel zeg maar, het was wel multicultureel als in van... maar het overgrote deel waren toch Nederlanders en hebben wij wel eens discussies gehad over, als de televisie aanstond in de lounge en het ging over weet ik veel Marokkanen of moslims, dat iemand zegt van: ‘Ja, ja, maar ze zijn allemaal zo.’” (Oualid, 32)

De Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven daarenboven aan dat het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ tot discussies met ‘Nederlanders’ leiden. Deze discussies vinden vooral plaats op het werk of in het onderwijs. Vooral bepaalde gebeurtenissen waarbij Marokkaanse Nederlanders en/of moslims bij betrokken zijn en die uitgebreid worden besproken in het mediadiscours zorgen er volgens enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen voor dat ze de volgende dag in discussies verzeild raken:

“Die volgende dag wordt je er toch weer mee geconfronteerd. Je zit ‘hier’ [in detentie, red.] binnen, je hebt kranten in de ochtend, je gaat erover praten met collega’s, groepsleiders, andere jongens, dus je wordt er toch mee geconfronteerd: ‘Wat vind je ervan dat ze zo denken?’ Dus je wordt er sowieso mee geconfronteerd, snap je? Dat is het. Er wordt nog wel over gepraat. En dan ga ik naar school, buiten, daar wordt er ook over gepraat. In de klas met docenten, bij Burgerschap. Dus ja, het blijft je achtervolgen.” (Kamal, 21)

Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan dat als er in het mediadiscours wordt gesproken over ‘Marokkanen’ of moslims zij aandachtig luisteren en al rekening houden met het moeten voeren van dergelijke discussies hierover de volgende dag. Een groot deel van de respondenten geeft te kennen het voeren van dergelijke discussies vervelend te vinden. Marokkaans-Nederlandse jongemannen leidt bij hen om verschillende redenen tot negatieve emoties. Sommigen hekelen dergelijke discussies omdat mensen hierin bewust of onbewust kwetsende of beledigende opmerkingen maken of kunnen maken:

“Dat was toen met de Ramadan. Toen kreeg ik elke dag de vraag over de Ramadan en: ‘Mag je echt niet drinken? Mag je echt niet eten?’. ‘Nee, nee, nee, nee.’ ‘Knap, knap, knap, knap.’ Nou, je kent het wel. En toen kwam ‘hij’ [‘autochtone Nederlandse’ collega, red.] met het onderwerp van: ‘Aah, ik vind het maar echt een achterlijk gebeuren die Ramadan. Dat vasten, voor wie vast je nou, weet je?’ [...] Maar ik had er wel moeite mee, om met hem die discussie te voeren. Het was echt aanvallend ook. ‘Ik vind het maar achterlijk en waarom moet je vasten en wie is die Allah’ en zo en: ‘Alleen maar oorlogen om godsdiensten’, en zo weet je wel? Ik denk dat je die uitspraken allemaal wel kent.” (Karim, 29)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren dan tijdens dergelijke discussies een spanning omdat een dergelijke opmerking hen persoonlijk en emotioneel raakt, maar ook omdat dit de persoonlijke of zakelijke relaties met de ander op het spel kan zetten; je gaat na zo een interactie namelijk anders naar zo een collega kijken. Sommigen vinden de discussies over ‘Marokkanen’ of moslims ongemakkelijk en hinderlijk, omdat zij de eigen gedachtes, meningen en gevoelens niet durven te uiten – bijvoorbeeld bang dat begrip of nuance leidt tot ‘verdachtmaking’ – en dus niet vrijuit kunnen spreken en/of hun mening en gevoelens niet goed of verkeerd verwoorden en hierdoor de discussies verkeerd (af)lopen.

Discussies over ‘Marokkanen’ of moslims worden niet altijd en niet door alle Marokkaans-Nederlandse jongemannen als negatief ervaren. In sommige gevallen wordt dit wel degelijk gewaardeerd. Vooral wanneer men de ruimte krijgt om het eigen standpunt in te brengen of om claims uit het mediadiscours te weerleggen en/of als deze standpunten en ideeën worden gedeeld of ten minste worden gerespecteerd. Een derde, veel kleinere groep Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt ten slotte deze vorm van doorwerking van het mediadiscours niet of nauwelijks te (hebben) ervaren vanwege de geringe contacten met ‘autochtone’ Nederlanders:

Nabil: “Ik had die discussies niet. Begrijp je? Ik had niemand aan wie ik het moest uitleggen. Ik had geen gesprekken met mijn burens.”

Interviewer: “Geen contact met Nederlanders?”

Nabil: “Amper. Nee.” (Nabil, 33)

7.2.7 “Dat Hollanders anders doen”

“Ik trek me ‘er’ [negatieve mediadiscours, red.] niks van aan. Maar soms zie je wel dat Hollanders anders doen. Omdat je een Marokkaan bent. ‘Ewa’ [Nou], dat vind ik wel erg. Dan denk ik van waarom? Je weet toch?” (Redouan, 25)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen stelt dat deze invloeden van het mediadiscours niet alleen op hen terugslaan via blikken, opmerkingen en discussies, maar dat deze ook leiden tot een andere behandeling door ‘Nederlanders’:

“Omdat ze toch wel een bepaald beeld krijgen van de Marokkaan via de media, dus gaan ze misschien toch wel anders om met hen dan ze eigenlijk zouden omgaan.” (Adil, 19).

Er wordt vervolgens een scala aan specifieke ervaringen genoemd waarin zij volgens hen, indirect door het negatieve mediadiscours over Marokkaanse Nederlanders, anders zouden zijn behandeld. Deze doorwerking van het negatieve mediadiscours wordt vooral ervaren in de openbare ruimte, in een onderwijssetting, op het werk, bij uitgaansgelegenheden, bij sollicitaties en in interacties met de politie. Zo vertellen Marokkaans-Nederlandse jongemannen bijvoorbeeld over negatieve interacties in de openbare ruimte waarin volgens hen sprake is van stigmatisering, zoals het veelgehoorde voorbeeld van ‘de weggetrokken tas’:

“Ga je naar de bushalte, staat er een oud vrouwtje. Ja, het eerste wat ze doet is ze pakt haar tas. Want waarom? Zij heeft ook beeld van: hé, het is een Marokkaan. Maar ze weet niet dat ik gewoon iemand ben die gewoon een opleiding heeft gedaan en werkt en niet hoeft te stelen of wat dan ook. Snap je? En daarom maakt het mij meer boos als ik lees [in de media, red.] van dat het Marokkaan is, dan dat het een Nederlander is.” (Reda, 30)

Een voorbeeld van een andere behandeling in sollicitatieprocedures door het mediadiscours en negatieve ervaringen met andere individuen met een Marokkaanse migratieachtergrond ziet Zouhair (35) terug in zijn dagelijkse praktijk als jongerenwerker:

“De goeie jongeren hebben er last van. Snap je? Die hebben er ook last van, want die zie je ook... die krijgen ook, we hebben hier bijvoorbeeld ook heel veel jongeren in begeleiding die gewoon heel moeilijk aan een stageplek komen of gewoon aan een bijbaantje bij de Albert Heijn of bij de Jumbo. Wij moeten echt constant als individuele begeleiders mee, echt aan het handje, mee naar een gesprek van: ‘Joh, luister dit... van wij hebben hem in begeleiding, hij is naar ons toe gekomen. Wij begeleiden hem niet, omdat ie op het verkeerde pad is. Nee, omdat ie hopeloos is, omdat ie gewoon geen baan kan vinden of geen stage kan vinden.’ Dat het zo erg is hè. Maar dan vertel je over een persoon, dan ben je als een referentiekader voor zo iemand en dan zien ze zo een stichting of zo een begeleider, ja dan denken ze van: oké, dan is het prima. Dan denk ik van het moet eigenlijk zo zijn als iemand uit zichzelf goeie wil toont en die wil gewoon gaan werken en solliciteren en een stageplekje, ja, bied hem de kans, snap je? Maar dat is ook de beeldvorming die ook ondernemers hebben bijvoorbeeld, hè, waarschijnlijk hebben ze daarover gelezen of hebben ze een geval meegemaakt en dan gaan ze zeggen van: ‘Nee, dat zijn ze allemaal, ik hoef ze allemaal niet.’ Hè, dan is het niemand meer.” (Zouhair, 35)

Een laatste verzameling van ervaringen die door Marokkaans-Nederlandse jongemannen worden genoemd, zijn negatieve interacties met politieagenten (zie ook Sterckx & van der Ent, 2015, p. 263-265¹⁰¹). Deze negatieve interacties worden door veel van de jongemannen genoemd en ook uitgebreid beschreven. Zij zien hierbij ook zowel het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ als eerdere negatieve ervaringen die de desbetreffende politieagenten hebben gehad met andere Marokkaanse Nederlanders als oorzaken. De meest genoemde negatieve ervaringen met politieagenten betreffen staandehoudingen met de auto die een gevolg zijn van het zogenaamde *proactief disciplineren* en *etnisch profileren* door de politie (zie ook Çankaya, 2015):

Tarik: “Kijk, als ik zeg maar in de avond, laat ik zeggen na twaalf, je rijdt in Kanaleneiland rond. Dan maak je eigenlijk best wel vaak mee dat je aangehouden wordt.”

¹⁰¹ Uit dit onderzoek onder Marokkaans-Nederlandse jongeren komt naar voren dat deze groep jongeren veel meer negatieve ervaringen zeggen te hebben met staandehoudingen door de politie in vergelijking tot Turks-Nederlandse jongeren (Dagevos & Huijnk, 2015, p. 25-26 verwijzen hierbij in hetzelfde SCP-rapport naar Geelhoed & Staring, 2015). Een verklaring voor dit verschil wordt niet gegeven.

Interviewer: “Gewoon een stopteken?”

Tarik: “Ja, gewoon een stopteken. Ze rijden voor je en dan doen ze 'Stop politie'. En dan zeggen ze: 'We zijn op zoek naar iemand.' Dat is wat ze altijd zeggen. En dan kijken ze zo naar binnen en dan vragen ze je, zeg maar, je papieren en dat soort dingen. En dan gaan ze weer weg. [...] Ze pikken je wel eruit als je zeg maar in de avond rondrijdt, een groepje Marokkanen die in de avond rondrijdt in de auto. Dan zie je dat ze eerst achter je gaan rijden en dan gaan ze even je kenteken checken. Maar dat heeft er denk ik ook mee te maken dat het laat is, laat in de avond. Ik breng vaak een vriend van mij naar [plaatsnaam] en daar rijdt niemand op straat in de avond, in de nacht na twaalf. En dan rijdt er meestal een politieauto rond. Die rijdt daar in die dorpen rond en die houdt ons altijd aan. Letterlijk altijd. En dan vragen ze ook altijd: 'Wat doen jullie hier?' [...] Je wil verder geen discussie aangaan en dan denk je laat maar. Maar vaak zijn het van die kleine dingen: 'Ja, je ramen zijn beslagen.'” (Tarik, 24)

Andere veelgenoemde voorbeelden van dergelijk proactief disciplineren en etnisch profileren betreffen identiteitscontroles door de politie die ervaren wordt als een vorm van ‘pesten’ en als specifiek op Marokkaanse Nederlanders gericht:

“Je hebt hier een pleintje in Alkmaar. Als je gaat voetballen, ga je toch niet je hele papierwerk, paspoort, rijbewijs, meenemen toch? Doe je toch niet? Je gaat gewoon voetballen. Een keertje ging ik voetballen in een kooitje hier drie kilometer van ons huis af. Gingen we daar voetballen met zijn allen, alleen maar Marokkanen. Komt de politie langs met twee auto's: 'Legitimatie jongens.' 'Ja, hebben we niet.' 'Ja, waarom niet?' 'Ja, we zijn aan het voetballen.' Toen werden we meegenomen met zijn allen. Allemaal. Meegenomen omdat we geen ID bij ons hadden.” (Ayoub, 23)

Dat Marokkaanse Nederlanders – vooral in vergelijking met andere etnische groepen – in Nederland veel van dergelijke negatieve ervaringen hebben met de politie wordt ook ondersteund door allerlei andere onderzoeken (zie bijvoorbeeld Andriessen, Fernee & Wittebrood, 2014, p. 27-28; Sterckx & van der Ent, 2015, p. 263-265; Çankaya, 2015). Tot slot, brengen ook hier weer een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen begrip op voor het hebben van vooroordelen vanwege het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’. Het vervolgens daadwerkelijk handelen naar deze vooroordelen kan echter op veel minder begrip rekenen.

7.3 “Omdat ik Marokkaan ben?”

“Wat ik wel merk, van die oppervlakkige mensen die op het moment dat ze jou zien snel de deur van de auto dichtdoen of dat ze hun tasje wegtrekken of vasthouden. Dat zijn echt van die voorbeelden, die heb ik ook gezien. Maar soms denk ik van: komt dat nou omdat ik zwart haar heb? Komt dat omdat ik Marokkaan ben of komt dat nou omdat die mensen gewoon bang zijn? Dat kan ook.” (Karim, 29)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan de in interacties soms duidelijk is op te maken dat er sprake is van stigmatisering, maar dit in veel gevallen de intentie van de andere persoon in de interactie echter onduidelijk blijft. Dit soort situaties leiden bij gestigmatiseerden dan ook tot meervoudige interpretaties. Men vraagt zich dan af: is dit omdat ik Marokkaan ben of om andere redenen? Goffman beschrijft deze meervoudige interpretaties die ontstaan in *gemengde contacten* – interacties tussen gestigmatiseerden en normalen (*mixed contacts*: 1963, p. 23) – als een vorm van *onzekerheid* (*uncertainty*: 1963, p. 25), omdat het voor de gestigmatiseerde ‘onduidelijk’ is wat de normalen in deze contacten daadwerkelijk over hem en zijn stigma denken en hij niet zeker weet hoe hij dit moet interpreteren of hierop moet reageren (p. 25). Ook Bouw & Nelissen stuiten in hun onderzoek naar discriminatie onder ‘migranten’ in Nederland op deze *onzekerheid* (1988, 116). Waar sommige situaties door hun respondenten worden geïnterpreteerd als moedwillige discriminatie van de normalen, worden andere situaties slechts gezien als een ‘misverstand’ van eigen kant. Deze onzekerheid leidt volgens Bouw & Nelissen er dan ook vaak toe dat ‘migranten’ zich onthouden van een negatief oordeel over de situatie (p. 72 en 115-117; zie ook §7.3.1: ‘van het goede uitgaan’).

7.3.1 “Ik kan niet in zijn hoofd kijken”

*“Ik weet niet of het daaraan ligt. Ik kan daar niet over oordelen. Ik kan niet in die persoon zijn hoofd kijken.”
(Adam, 25)*

Deze *onzekerheid* over de intenties die schuilgaan achter opmerkingen en gedragingen van normalen in *gemengde contacten* wordt ook door Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren. Zo zegt Oussama (26) bijvoorbeeld deze *onzekerheid* te ervaren in sommige interacties met normalen, zoals toen een collega een opmerking maakt over een in de media breed uitgemeten incident, waarbij een Marokkaans-Nederlandse jongen werd doodgereden na een tasjesdiefstal in Amsterdam in 2005¹⁰²:

“En ja goed, en de opmerkingen waren toen: ‘Dat moeten ze bij meer doen’. En dan denk ik ja, oké, wat bedoelen ze met ‘meer’? Bedoelen ze meer Marokkanen? Ja? Oké. Wat bedoel je met Marokkanen? Wat bedoel je daar nou mee?” (Oussama, 26)

Een ander voorbeeld van deze ervaring niet te weten wat je precies moet denken van een blik, opmerking of handeling van een ‘Nederlander’ komt van Farid (27):

Farid: “Bijvoorbeeld vorige week. Ik stond bij de bushalte te wachten en toen kwam er een bus aan, maar die stopte niet eens. Hij rijdt gewoon door. Hij stopt een beetje en daarna rijdt hij gewoon door. Dat is een voorbeeld.”
Interviewer: “Maar dan denk jij van...?”

¹⁰² Op 17 januari 2005 wordt Germaine C. in Amsterdam in haar auto van haar handtas beroofd door de 19-jarige Ali El B. In een poging Ali El B. te achtervolgen, rijdt zij achteruit tegen hem aan waardoor hij komt te overlijden. Dit incident krijgt vervolgens veel aandacht in het publieke discours.

Farid: “Ja, ik dacht ja... Wat ik dacht? Op een gegeven moment dacht ik: hij heeft mij gediscrimineerd, maar ja misschien ook niet. Misschien dacht ie dat ik niet wilde instappen. Je kan het niet echt weten.” (Farid, 27)

Dergelijke interacties leiden in sommige situaties bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot meerdere mogelijke interpretaties. Enerzijds interpreteert men de interactie als stigmatiserend – “hij heeft mij gediscrimineerd” (‘moedwil’), maar anderzijds gaat men op zoek naar alternatieve verklaringen – “misschien dacht ie dat ik niet wilde instappen” (‘misverstand’). De oorzaak voor deze *onzekerheid* – oftewel het bij hen opkomen van de vraag: is het omdat ik Marokkaan ben? – is volgens hen het feit dat het haast onmogelijk is om de intentie van de andere persoon te weten. Dit blijkt bijvoorbeeld uit een citaat van Hassan (22), waarin hij vertelt dat hij vaak wordt geweigerd bij uitgaansgelegenheden:

Hassan: “Ja, ik weet het ook niet. Gewoon volgens mij: ‘Te vol.’ Of èh... ik weet niet. Ik kan zeggen racistisch, maar dat weet ik ook niet. Dat kan ik niet weten. Of misschien zijn daar, denken ze, zijn daar al te veel Marokkanen nu, nog een beetje erbij en dan ruzie. Zo denken ze misschien.”
Interviewer: Maar ‘omdat je Marokkaan bent’, dat speelt wel een rol volgens jou? Of dat weet je niet zeg je?”
Hassan: “Ik kan niet kijken in zijn hoofd, ik kan dat niet weten.”
Interviewer: “Je kan niet in zijn hoofd kijken?”
Hassan: “Nee, nee, dat kan niet, dat kan niet. Ook al is het ‘zo’ [dat het racistisch is, red.], toch weet ik het niet, behalve als ik het van zijn eigen mond hoor, dan ga ik het weten.” (Hassan, 22)

De meeste Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven dan ook net als Hassan aan dat een stigmatiserende intentie vaak moeilijk te bewijzen is, omdat men simpelweg ‘niet in het hoofd van de ander kan kijken’. Een ander gehoorde reden voor deze *onzekerheid* is dat men niet weet of de desbetreffende persoon zich alleen jegens Marokkaanse Nederlanders zodanig gedraagt of dat hij zich altijd zo gedraagt jegens mensen, ongeacht de etniciteit of religie van de persoon tegenover hem:

“Bijvoorbeeld buiten met boetes of zo, dat ‘ze’ [de politie, red.] je aanhouden of dat soort dingen, merk je zeker wel als ze Marokkanen in een auto zien, bijvoorbeeld als je met een groepje in de auto bent, Marokkanen, dat ze dan wel anders doen. Ja, kijk je hebt geen vergelijkingsmateriaal. Ik heb nooit zeg maar gezien hoe de politie in Nederland, wat hun gedrag is als ze een groepje Nederlanders in een auto aanhouden. Dus ik kan het eigenlijk niet echt vergelijken.” (Tarik, 24)

7.3.2 “Van het goede uitgaan”

“En de beste manier om daarmee om te gaan, is uiteindelijk voor mezelf dan gewoon positief te denken en van het goede uit te gaan en vanuit daaruit te handelen en niet op voorhand door dat negatieve imago vervolgens ook weer dezelfde fout maken die de journalisten ook maken, namelijk dat ze de hele groep over één kam scheren en dat dan ook vervolgens gaan

doen bij de Nederlanders. Dat ik denk van: oké, die zullen wel weer een negatief imago over mij hebben, dus ik zal toch wel niet geselecteerd worden. Zie je wel? Zo zit ik er niet in.” (Hafid, 35)

Ook bij de Marokkaans-Nederlandse jongemannen – net als bij de ‘migranten’ uit het onderzoek van Bouw & Nelissen (1988) – wordt duidelijk dat men zich uiteindelijk veelal onthoudt van een negatief cognitief oordeel en/of uit voorzorg uitgaat van het positieve. Dit prevaleren van een positief cognitief oordeel over een negatief oordeel is soms gebaseerd op eerdere foute negatieve cognitieve oordelen:

“Ik zal laten we zeggen acht van de tien keer nooit zeggen: ‘Omdat ik Marokkaan ben’. Bijvoorbeeld ik had hiervoor op een huisje gereageerd. ‘Mshit tamak’ [ik ben daar heen gegaan], er waren vijf mensen: Ik, een Somaliër, een Marokkaan en twee Nederlanders. Het was particuliere huur, dus ze beslisten random wie hem krijgt [lacht]. Ik krijg het huis uiteindelijk niet. Zegt mijn broer: ‘Ha, shetic, haqash Maghrabi [Hier, zie je wel, omdat je Marokkaan bent].’ Gelijk. Ik zeg: ‘Waar slaat dat op? Er was een Somaliër, er was een Marokkaan, er waren twee Nederlanders. Waarom ga je gelijk zo denken?’ ‘Oe goeltloe’ [Toen zei ik tegen hem]: ‘‘Shoef’ [Kijk], ik ga nog een keertje langsrijden, ‘an talal anshoef shkoen tema’ [dan kijk ik wie daar nu zit].’ Een paar dagen na dat gesprek, ben ik langsgereden. Wie zag ik daar? Zag ik die Somalische familie daar. ‘Hedook Somaliyeen key diroe’ [die Somaliërs waren aan het] klussen. Snap je wat ik bedoel? Dus je moet niet te snel uitgaan van het negatieve.” (Nadir, 31)

Anderen geven aan bij het ervaren van deze *onzekerheid* met opzet de interactie niet te beoordelen als stigmatiserend, omdat zij namelijk niet ‘zielig willen doen’ door in een zogenaamde ‘slachtofferrol’ te gaan kruipen:

“Het moeilijke hiervan is, is dat het heel moeilijk te pinpointen is van: klopt het wel wat hier gaande is, ja of nee? Weet je? Want heel vaak, ik wil ook nooit in een slachtofferrol gaan zitten. Van ja: ‘Ik heb geen stageplek kunnen vinden, dus komt dat omdat ik Marokkaan ben.’ Nee, dat wil ik niet. Nee, ik heb gewoon niet goed genoeg mijn best gedaan. Klaar. Ik wil daar niet te makkelijk voor gaan. Het moet wel echt overduidelijk zijn. Weet je wel?” (Yahya, 27)

Andere Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen dat ze wegblijven van negatieve cognitieve oordelen, omdat deze hun gevoels- en geestelijke toestand, hun zelfvertrouwen en/of hun zelfbeeld ten negatieve beïnvloeden:

“Het is niet echt van als ik overal bij ga denken van: het is omdat ik Marokkaan ben, het is omdat ik Marokkaan ben, het is omdat ik Marokkaan ben. ‘Ewa’ [Nou] dan ben ik volgende week grijs ‘asahbi’ [vriend] man [lacht]. Kan ik nog geen eens meer slapen. Dan moet je... dan heb je niks meer te doen in dit land. [...] Van: zeker omdat ik Marokkaan ben, zeker omdat ik moslim ben, ah joh fuck deze maatschappij, fuck dit... Nee man, dan ga je tekortkomingen bij jezelf weer hebben. Onzeker ga je je voelen.” (Khalid, 27)

7.3.3 (Verregaande) Zelfbetrekking en overgevoeligheid

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft ook aan dat naast de verborgenheid van de intenties ook het mediadiscours en het bewustzijn van het stigma een belangrijke rol spelen in het voeden van deze onzekerheid. Zij stellen dat het negatieve mediadiscours en het bewustzijn hiervan hen overgevoelig heeft gemaakt voor stigmatisering, waardoor ze in sommige interacties zeer alert – en soms te alert – zijn op mogelijke stigmatisering. Zoals Achraf die vertelt hoe hij vroeger reageerde op grappen over ‘Marokkanen’ of de islam in zijn bijzijn:

Achraf: “Dat zij er een lolletje in zagen en ik dacht van jullie lachen om mijn religie of etniciteit, weet je wel? Er is misschien ook een bepaalde beeldvorming die je meekrijgt en als iemand iets roept dat bij mij dan die hele beeldvorming door mijn hoofd heen gaat, zeg maar.”

Interviewer: “Gelijk alarmbellen afgaan?”

Achraf: “Ja, tingdingdingding, weet je wel, ja [lacht]. Terwijl het misschien helemaal niet zo is. [...] Dat je gewoon echt een schild voor je hebt en als je ziet dat iemand aan dat schild zit, dan denk je: hé, wacht even. Maar dat komt wel ergens vandaan zeg maar, ik heb dat schild niet zomaar gecreëerd. Door die beeldvorming.” (Achraf, 27)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen gaat nog een stap verder in deze zelfbetrekking en geeft aan deze onzekerheid soms te ervaren zonder dat er reeds sprake is van een feitelijke handeling van een normale die mogelijk als stigmatiserend zou kunnen worden geïnterpreteerd:

Salahedinne: “Waar ik werk, hebben we [in de kantine, red.] van die zelf afreken-dingen [lacht]. Dan probeer ik wel altijd zelf gewoon af te rekenen. Maar onbewust heb ik dan de omgeving in de gaten, zo van dat mensen zien dat je afreken. Heel gek is dat. Ja, eigenlijk hoeft je dat niet te doen, maar onbewust denk je van: zou de omgeving mij nu in de gaten hebben dat ik echt afreken?”

Interviewer: “Je wil gezien worden dat je afreken?”

Salahedinne: “Ja. Onbewust.”

Interviewer: “En is dat omdat je Marokkaan bent?”

Salahedinne: “Ja, dat weet je niet. Ik bedoel, ik weet niet, als ik gewoon Nederlander was of ik ook dat gevoel had. Dat je gewoon kon afrekenen en... dat weet je niet.” (Salahedinne, 28)

Ook tijdens mijn veldwerk vertelt een Marokkaans-Nederlandse jongeman over deze ervaren ‘verregaande’ zelfbetrekking. Op een sportvereniging raak ik namelijk in gesprek met Faisal (26) over hoe hij als Marokkaanse Nederlander omgaat met de negatieve beeldvorming over ‘Marokkanen’ in het mediadiscours, als hij mij vertelt hoe een soort ‘voorbarige’ *onzekerheid* zijn handelen in het dagelijks leven beïnvloedt en beperkt:

“Als hij rent over straat, bijvoorbeeld omdat ie te laat is of de bus moet halen, voelt hij zich ongemakkelijk, omdat ‘een rennende Marokkaan’ er volgens hem voor sommige mensen verdacht uit kan zien. Hij vertelt mij dat hij door dit ongemakkelijke gevoel alleen rent als het op tijd komen echt noodzakelijk is, dus dat het op tijd komen het ongemakkelijke gevoel

waard is. Of hij dan ook echt als verdachte wordt gezien door anderen of dat dit slechts in zijn hoofd speelt, weet hij niet. Maar wel dat hij dit gevoel krijgt bij de blikken van sommige mensen.” (Veldwerk, 17-08-2014)

Deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen lijken een extreme overgevoeligheid te hebben ontwikkeld voor de veronderstelde invloed van het negatieve mediadiscours en het stigma in het algemeen, waardoor zij deze stigmatisering zodanig op zichzelf betrekken dat dit vervolgens hun handelen in het dagelijks leven beïnvloedt en ook beperkt – daarom spreek ik van verregaande zelfbetrekking.

7.3.4 “*Dat is echt omdat je Marokkaan bent*”

“Je ziet hoe Hollanders doen. Bijvoorbeeld... soms heb je als je een winkel in loopt, qua alle ogen zijn op jouw gericht. En dat is echt omdat je Marokkaan bent. ‘Ewa’ [Nou] van wie zullen ze dat hebben, dat Marokkanen slecht zijn? Ja, van de media. Misschien omgeving.” (Redouan, 25)

De *onzekerheid* ten aanzien van de interpretatie van interacties wordt echter niet altijd ervaren. In sommige situaties neigen Marokkaans-Nederlandse jongemannen toch meer naar een negatief cognitief oordeel, ondanks dat de negatieve intentie van de andere persoon op dat moment niet met ‘zekerheid’ is vast te stellen. Zij beschrijven interacties waarin zij geen *onzekerheid* hebben ervaren, omdat zij naar eigen zeggen zeker wisten dat er sprake was van stigmatisering. Zij interpreteren deze interacties dan ook enkel als negatief en stigmatiserend:

Mimoun: “Ik had een witte ‘jellaba’ [Marokkaans gewaad, red.] aan, dus veel Nederlanders keken me zo aan van wat heb jij aan?”

Interviewer: “Hoe wist je dat ze zo naar jou keken dan?”

Mimoun: “Ja, soort van die, gewoon soort van die ISIS bijvoorbeeld, die hebben soms toch ook van die kleding aan? Dus daarom denken ze dat ik ook soort van iets ga bombarderen of zo. Vind ik eigenlijk wel jammer.

Interviewer: “Maar hoe weet je dan wat zij denken?”

Mimoun: “Ze keken me echt zo aan van mijn tenen naar mijn hoofd zo van: oh wat heb jij aan? Dus eigenlijk dacht ik zo van: ja, ze praten over mijn kledingstijl. Over dat ik ja, dat ik iets ga bombarderen of zo. Ik had ook nog zo een rugtasje, ik kwam net terug van school. Dus daarom. Ik had per ongeluk mijn tas meegenomen [lacht].” (Mimoun, 15)

Dergelijke enkelvoudige negatieve interpretaties worden soms zonder enige onderbouwing gedaan. Er wordt slechts gesteld dat dit ‘gewoon te zien is’. Veel vaker tracht men echter op allerlei manieren dergelijke negatieve interpretaties te voorzien van argumentatie en bewijs. Zo vertelt een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen bijvoorbeeld over verwijzingen naar *stigma-symbolen* (Goffman, 1963) in interacties, wat volgens hen een stigmatiserende intentie blootlegt. Zo geeft Redouan (25) bijvoorbeeld aan dat wanneer hij staande wordt gehouden door de politie met de auto, hij direct al weet dat er sprake is van stigmatiserende intenties bij de agenten, omdat zij volgens hem alleen ‘Marokkanenauto’s’ staande houden:

“Bijvoorbeeld in de nacht. Twee auto’s, eentje met twee Hollandse jongens, eentje met twee Marokkaanse jongens. ‘Stop politie’ bij die Marokkanen, nooit bij die Hollanders. Ga je echt niet krijgen. Ga maar in een Golf 4 rijden en in een Toyota Prius. Toyota Prius ga je nooit ‘Stop politie’ krijgen. Golf 4 is een Marokkanenauto, dan is het ‘Stop Politie’, ‘wallah’ [bij Allah]. Dat is standaard.” (Redouan, 25)

Wat betreft *stigma-symbolen* verwijst men vooral vaak naar kleding. Achraf (27) vertelt bijvoorbeeld over hoe hem een keer door een uitsmijter de toegang tot een discotheek werd ontzegd, vanwege – volgens hem – zijn Marokkaanse etniciteit. Dit was volgens hem namelijk op te maken uit de verwijzing die de uitsmijter maakte naar de *stigma-symbolen* die hij droeg:

“We waren volgens mij 16 of 17 of 18 of zo. Echt heel jong. Ik doe de deur open, hij kijkt zo naar ons: ‘Opgeschoren haren, bontkraag, jullie komen er niet in.’ Bam [geluid van een dichtslaande deur] en de deur ging dicht [lacht].” (Achraf, 27)

De opgeschoren haren en de bontkraag verwijzen volgens Achraf zonder twijfel naar de stereotype van een zogenaamde ‘kut-Marokkaan’. Hierdoor koppelt hij toegangsweigering van de uitsmijter dan ook aan zijn eigen etniciteit. Ouadie (24) onderbouwt een negatieve beoordeling van een interactie met een soort ‘experimenteel design’, waarin hij als hij werkkleding draagt positieve interacties met politieagenten ervaart, maar negatieve interacties wanneer hij casual is gekleed:

Ouadie: “Ik ben een keertje door rood gereden en toen werd ik ook aan de kant gezet. Ook toen kwam ik van het werk en toen had ik echt het uniform aan [medewerker van een openbaar vervoersbedrijf, red.]. Was een motoragent die stond naast mijn raam en die keek me aan en die zag toen dat uniform eigenlijk. Toen heeft ie even een praatje met mij gemaakt en toen heeft ie het wel bij een waarschuwing gelaten. En ik ben er bijna van overtuigd dat als ik niet in dat uniform zat, dat ie wel die boete had gegeven. Ik ben in mijn uniform in drieënhalve jaar tijd drie, vier keer aan de kant gezet in uniform en heb ik drie, vier keer een waarschuwing gehad. Ik heb nog nooit een boete gehad.”

Interviewer: “Met je uniform?”

Ouadie: “Ja. Maar als ik een keertje zeg maar niet in uniform was dan was het wel echt, dan kreeg ik wel echt gelijk meteen een boete.”

Interviewer: “En waar denk je dat dat aan ligt?”

Ouadie: “Ja, ik weet niet. Je wordt automatisch bestempeld denk ik.”

Interviewer: “En wat is het stempel als je geen uniform hebt en wat is het stempel als je wel een uniform hebt?”

Ouadie: “In uniform denken ze: dit is niet zo een criminele Marokkaan, dit is een harde werker, ja. En als je geen uniform of zo aan hebt dan denken ze automatisch van: dat is een crimineel, of daar gaan ze bij voorbaat al vanuit. En dan denken ze ook automatisch iets te vinden. Dan gaan ze ook meteen zeggen van mogen we even rondkijken in de auto. Terwijl toen ik in uniform zat was het: ‘Ja, oké, maar volgende keer niet doen,’ weet je wel? ‘Ik begrijp dat je zo snel mogelijk naar huis wil, maar volgende keer niet meer doen en een fijne avond verder,’ weet je wel?”

Interviewer: “Dus je gaat nu altijd met je uniform [lacht]?”

Ouadie: “Ja, [lacht] bijna zou je echt zeggen van: ‘Weet je wat? Ik trek het uniform gewoon aan, weet je wel? Dan kun je zo lopen.’” (Ouadie, 24)

Het uniform werkt volgens Ouadie dus destigmatiserend (of *disidentificerend*: zie §8.2.2) en leidt bij hemzelf dan ook minder snel tot een negatief cognitief oordeel, omdat werkkleding niet strookt met het stereotype van ‘de criminele Marokkaan’. Ook anderen ondersteunen hun enkelvoudige beoordeling van bepaalde interacties als stigmatiserend met allerlei voorbeelden van eigen ‘experimenteel’ onderzoek. Een stigmatiserende intentie wordt verder niet alleen door het gebruik van *stigma-symbolen* of middels eigen ‘experimenteel onderzoek’ onderbouwd, maar is volgens enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook te concluderen wanneer ‘Nederlanders’ hen in interacties ‘bewust’ voorwaarden stellen, waar mensen nooit aan kunnen voldoen:

Redouan: “Ja, vroeger ging ik veel uit. ‘Ewa’ [Nou] ja, dat is een standaardprobleem, dat je niet wordt binnengelaten, omdat je Marokkaan bent. Dat is wel echt een probleem en ik denk dat dat nu nog steeds is.”

Interviewer: “En was het dan heel duidelijk van: omdat je Marokkaan bent?”

Redouan: “Ja, ze verzinnen van alles. Ze verzinnen wel wat. Nee, of: ‘Vaste klanten alleen’, maar ja, dat is niet zo. Hoe kun je vaste klant worden als je niet naar binnen mag? Ik wil ook vaste klant worden.” (Redouan, 25)

Een soortgelijk voorbeeld komt van Ouadie (24) die vertelt dat hij in zijn zoektocht naar een baan voor functies wordt afgewezen, omdat hij niet over het juiste diploma beschikt en soms juist omdat hij overgekwalificeerd is. Doordat beide opties om bij een uitgaansgelegenheid binnen te komen of om een baan te krijgen, worden afgesloten, concluderen zij dat het niet anders kan dan dat zij niet gewenst zijn vanwege hun etnische afkomst.

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertelt soms zeker te zijn dat er sprake is van stigmatisering, omdat zij stigmatiserende intenties van bepaalde personen al eens eerder hebben ‘ontmaskerd’ en dit gebruiken als bewijs om andere interacties met hen ook als stigmatiserend te interpreteren. Zo vertellen sommigen bijvoorbeeld onbedoeld opmerkingen over ‘Marokkanen’ te hebben opgevangen, omdat hun aanwezigheid op dat moment niet werd opgemerkt:

“Dan zijn ze in gesprek met een collega en weten ze niet dat ik in de buurt ben en dan zeggen ze wat over Marokkanen. En dan denk ik ja, weet je, let wel op wat je zegt. En ook over bijvoorbeeld dat van ‘Deurne’ [overval juwelierszaak in 2014, red.], toen zei iemand van: ‘Ja, lekker voor ze, het zijn toch maar Marokkanen.’” (Adam, 25)

Imad (26) vertelt over hoe alcohol de stigmatiserende intentie van enkele clubgenoten bloot heeft gelegd:

Imad (26) vertelt mij dat er een aantal racisten op zijn voetbalclub zaten, maar daar niet openlijk voor uitkwamen. Hij vertelde dat hij dat wist, omdat als ze een slokje op hadden, ze dat wel duidelijk lieten doorschemeren. Zo zei iemand bijvoorbeeld tegen hem in de kantine na een training en na een aantal biertjes expliciet dat ie een hekel had aan

Marokkanen, omdat ze voor zoveel problemen zorgden, maar dat hij een goeie was: 'Maar jij niet hoor, jij bent een goeie.' (Veldwerk, 22-06-2014)

Imad voegt hier nog aan toe dat hij na deze onthulling alle opmerkingen en gedragingen van deze personen jegens hem die meervoudig te interpreteren zijn, dan ook enkel kon interpreteren als stigmatiserend.

In bovengenoemde gevallen zien we dat men argumentatie en bewijs zoekt binnen de desbetreffende interactie die men wil beoordelen. In andere gevallen vindt men 'algemene' ondersteuning voor het beoordelen van interacties als stigmatiserend in ervaringen die zijn opgedaan in het verleden en zij toepassen op andere interacties. Zo vertelt Reda (30) bijvoorbeeld hoe hij door zijn atypisch Marokkaans uiterlijk heeft kunnen ontmaskeren hoe 'Nederlanders' over het algemeen daadwerkelijk over Marokkaanse Nederlanders denken:

Reda: "Ja, kijk het voordeel dat ik wel heb, is dat ik niet echt op een Marokkaan lijk. En ik heb heel vaak meegemaakt dat ze bij mij beginnen te klagen over Marokkanen en dan denk ik van...[lacht]. Dan denken ze ook van je bent geen Marokkaan en dan gaan ze ook echt op Marokkanen in. Zo van: 'Heb jij er ook zo een last van, van die rotjochies?'"

Interviewer: "Gewoon in het algemeen?"

Reda: "Ja, gewoon in het algemeen. Ook bij de hoe heet dat, bij de bus, precies hetzelfde. Dan zit je daar met die oudjes en dan beginnen ze te praten: 'Ja, ja, vervelend hè, ja, ja.' En dan denk ik van wat moet ik ervan zeggen?" (Reda, 30)

Dit heeft er volgens hem toe geleid dat hij als hij in soortgelijke situaties terechtkomt, sneller geneigd is over te gaan tot het beoordelen van de situatie als stigmatiserend. Anderen geven aan soms snel geneigd te zijn tot dergelijke negatieve oordelen, omdat zij de interacties met 'Nederlanders' in Nederland dan vergelijken met soortgelijke interacties die zij hebben ervaren in andere land. Ali (28) – die voor zijn werk vaak in islamitische landen heeft gezeten – zegt zijn dagelijkse interacties met 'Nederlanders' vaak te vergelijken met de interacties met moslims in die landen:

"Natuurlijk, ik vind het wel erg, ja. Het is beeldvorming, het is hoe mensen over jou denken. Over een bevolkingsgroep denken. Dus je merkt altijd wel als je zegt: 'Ik ben Marokkaan' of 'Ik ben van Marokkaanse afkomst' of wat dan ook, dat er een bepaalde reactie is. Of ze dat nou willen of niet. Weet je? Dat merk je gewoon. Dat is niet fijn, nee. Ik heb ook in andere landen bijvoorbeeld, bijvoorbeeld islamitische landen, als je zegt: 'Ik ben Marokkaan.' Word je heel anders ontvangen dan hier. Ja, maar dan voel je pas echt het verschil." (Ali, 28)

Hierdoor neigen zij in sommige interacties sneller naar het beoordelen van deze interacties als stigmatiserend en onderbouwen deze met vergelijkbare ervaringen elders; hierbij worden vaak islamitische vakantielanden als vergelijkingsmateriaal gebruikt. Een ander voorbeeld komt van Driss (26) die vertelt dat hij op zijn werkplek nagenoeg alleen buitenlandse collega's heeft die het Nederlandse mediadiscours niet volgen en dus ook niet door dit mediadiscours worden beïnvloed. Dit heeft tot gevolg dat hij op zijn werk

naar eigen zeggen minder snel overgaat tot het beoordelen van interacties als stigmatiserend in vergelijking met buiten.

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven verder ‘een ontwikkeling’ waarbij het beoordelen van interacties als stigmatiserend steeds meer de overhand krijgen door herhaaldelijk ervaren *onzekerheid* in soortgelijke interacties. Zo vertelt Adam (25) bijvoorbeeld hoe enkele in zijn ogen merkwaardige staandhoudingen door de politie uiteindelijk hebben geleid tot negatieve interpretaties:

“Ik ben wel eens een paar keer gevolgd en stilgezet, van: ‘Ja, je rijdt een beetje slordig.’ Ik zeg: ‘Oké, en nu?’ ‘Wil je dat niet meer doen?’ ‘Oké.’ ‘Mag ik je rijbewijs zien? Mag ik je verzekeringspapieren zien?’ ‘Oké.’ En klaar. Terwijl ik niet eens slordig reed. Maar dan denk ik bij mezelf, waarom ben ik nu gevolgd? Dan gaan er wel wat belletjes bij je rinkelen en het is niet één keer dat je wordt stilgezet. Als je laat in de nacht van de ene kant naar de andere kant moet rijden, dan rijden ze opeens achter je. Dan zien ze dat je Marokkaan bent, dat is het gevoel dat je dan krijgt.” (Adam, 25)

We zien dat Adam aangeeft dat hij vaker om onduidelijke redenen wordt staande gehouden door de politie, waardoor hij steeds meer geneigd is te denken dat hij wordt staande gehouden vanwege zijn Marokkaanse etniciteit, ondanks dat hij nog steeds *onzekerheid* ervaart. Een soortgelijke ervaring wordt gedeeld door Badr (32) die deze negatieve ‘ontwikkeling’ in interpretaties van interacties ervoer tijdens het zoeken naar een baan:

Badr: “Het is meer een gevoel, want vaak als je dan leest van: joh dit is een functieomschrijving, dit is het profiel, dit is de vereiste of in ieder geval waar je aan moet voldoen, de criteria. En dan denk ik: joh, dat ben ik ruimschoots. En dan word ik niet eens uitgenodigd voor gesprek. Dat kan niet.”

Interviewer: “En dat koppel je meteen aan die beeldvorming?”

Badr: “Niet direct, maar wel als jij vier maanden bezig bent met solliciteren en je hebt dertig sollicitaties eruit gestuurd en je krijg elke keer dezelfde standaardargumenten terug, dan ga je misschien wel een verband leggen. Dan heb je wel vraagtekens, dan ga je jezelf wel vragen van hoe komt dat dan? Zitten er spelfouten in, klopt het grammaticaal niet of heeft het een andere reden. En misschien is dat ook weer te snel een oordeel vellen. Dat kan, dat weet ik niet.” (Badr, 32)

Dit herhaaldelijk ervaren van *onzekerheid* beïnvloedt bij sommige respondenten vervolgens direct of langzaamaan de interpretaties van toekomstige interacties met dezelfde personen of anderen. Het beoordelen van interacties als stigmatiserend wordt door dergelijke ervaringen bij hen steeds dominanter en minder betwistbaar. Hetzelfde geldt voor incidenten die in het mediadiscours zijn besproken en waarin discriminatie of stigmatisering aan het licht is gekomen (zie afbeelding 19). Dit spreken over dergelijke incidenten voedt het idee bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen dat er wel degelijk sprake is van stigmatisering in dagelijkse interacties en dat het ook hen kan gebeuren. Dit wordt in de gesprekken met de Marokkaans-Nederlandse jongemannen dan ook door

sommigen aangehaald als legitimering van het beoordelen van interacties als stigmatiserend.



Afbeelding 19: Een bericht van de Facebook-pagina 'Meld Islamofobie' over een afwijzing van een sollicitante vanwege het dragen van een hoofddoek, een incident dat de media haalde, wordt gedeeld door Souhayb (25).

7.3.5 Het cognitieve oordeel en situationele factoren

In de sociaalpsychologische literatuur over het omgaan met stigma wordt onderscheid gemaakt tussen individuele factoren en situationele factoren die de cognitieve beoordeling van mogelijk stigmatiserende ervaringen beïnvloeden. Bij individuele factoren gaat het om kenmerken van de persoon – zoals zelf-effectiviteit, mate van optimisme en zelfvertrouwen – en bij situationele factoren om kenmerken van de situatie – zoals de aanwezige gestigmatiseerden en normalen, mate van herkenbaarheid en voorspelbaarheid, de onzekerheid en ambiguïteit en het moment van de situatie (Lazarus & Folkman, 1984; Berjot & Gillet, 2011, p. 5-6). Uit de empirisch vergaarde data komen vooral situationele factoren naar voren. Het beoordelen van interacties als stigmatiserend wordt vooral onderbouwd met aanwijzingen die men binnen de interacties zoekt. Zij proberen in de *gemengde contacten* te lezen hoe mensen hen aankijken, wat mensen precies tegen hen zeggen en hoe mensen hen behandelen. De informatie die zij direct uit de interactie halen en interpreteren – bijvoorbeeld verwijzingen naar *stigma-symbolen* (§3.1.2: Goffman, 1963), beïnvloedt volgens hen hun cognitief oordeel over de interactie. Daarnaast wordt het cognitief oordeel over een interactie – is het omdat ik Marokkaan ben of niet? – ook beïnvloed door eerdere ervaringen met soortgelijke interacties. Als men vaak om onduidelijke redenen een bepaalde blik krijgt, een bepaalde opmerking hoort of een bepaalde behandeling ondergaat, oftewel dezelfde onzekerheid ervaart, is men sneller geneigd om volgende interacties te herkennen of te voorspellen als stigmatiserend.

Daarnaast lijkt het cognitieve oordeel over bepaalde *gemengde contacten* beïnvloed te worden door tijd en plaats van de interactie. Het merendeel van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft namelijk aan wisselend te reageren op verschillende interacties, afhankelijk van de tijd en plaats van de interactie. Zo beschrijft Kamal (21)

bijvoorbeeld hoe hij zich sneller gestigmatiseerd voelt als hij zich op ‘plaatsen’ begeeft waar minder Marokkaanse Nederlanders wonen of zijn in vergelijking met zijn eigen woonwijk waar veel Marokkaanse Nederlanders wonen:

“Als ik daar [eigen woonwijk] dan in de avond nog met jongens liep, ja, daar wonen heel veel Nederlanders. Ook wel wat Marokkanen en Turken, maar niet zoveel als in Rotterdam. Meer Nederlanders. Als we in de avond op straat liepen en een Hollandse vrouw of man liet haar hond uit dan kijken ze wel een beetje scheef naar ons van wat doen deze jongens zo laat en als we gewoon door de straat liepen keken ze uit het raam. En soms ook gewoon politie gebeld voor ons, die denken dat we willen inbreken of zo, maar we lopen gewoon, snap je?” (Kamal, 21)

Ook Ayoub (23) stelt angst – en ook wantrouwen – te ervaren in het dorp waar hij werkt, omdat hij daar de enige Marokkaanse Nederlander is:

Interviewer: “Maar je zei net die mensen in het dorp, je was bang voor hen? Wat bedoel je? Waar was je bang voor?”

Ayoub: “Bang voor gewoon, want ze keken me raar aan, ik keek hun raar aan. Ik heb veel bedrijfsmateriaal buiten op het terrein staan, dus ik denk misschien gaan ze dat kapot maken, omdat ze me niet mogen misschien?”

Interviewer: “Maar jij denkt dus dat de politie bij jou is langs geweest na een melding van die dorpelingen?”

Ayoub: “Ja, want kijk, ik werk ook tot laat in de avond, daaro. Een eenmanszaak. Dus ze vonden het raar dat iemand om tien uur 's avonds nog in zijn loods zit te werken, begrijp je? Terwijl alles dicht is. Dus ja.”

Interviewer: “En dan denk je dat ze dat gedaan hebben, omdat je Marokkaan bent?”

Ayoub: “Ja, natuurlijk, want je bent anders dan hun hè.” (Ayoub, 23)?

Het belang van de plaats in de cognitieve beoordeling van interacties als stigmatiserend of niet, wordt ook bevestigd in de onderzoeken van Pinel (2004) en Pinel, Warner & Chua (2005). Uit deze onderzoeken is namelijk gebleken dat Afro-Amerikanen en Latijns-Amerikanen in een setting van een universiteit die wordt gedomineerd door ‘blanken’ (Pinel, Warner & Chua, 2005), en vrouwen in situaties waarin mannen een dominantere positie innemen (Pinel, 2004), zich meer bewust zijn van hun stigma en hierdoor sneller geneigd zijn tot het beoordelen van interacties als stigmatiserend. Deze plekken waar mensen verwachten dat ze kunnen worden gestigmatiseerd, worden in de literatuur over stigma aangeduid als *threatening environments* (Inzlicht & Good, 2006). Marokkaans-Nederlandse jongemannen spreken niet alleen over dergelijke ‘onveilige plekken’ maar ook over ‘veilige plekken’: vertrouwde settings waar ze niet of nauwelijks stigmatisering ervaren of interacties als zodanig interpreteren. Dit zijn settings waar veel medegestigmatiseerden zijn en men ‘zichzelf’ kan zijn en zich niet minderwaardig hoeft te voelen. Goffman (1963) duidt dergelijke ‘veilige plekken’ als *havens of self-defence* (p. 172). Dit zijn blijkens de dataverzameling bijvoorbeeld wijken waar relatief veel Marokkaanse Nederlanders wonen of veel ‘zwarte scholen’ zijn. Dit kunnen echter ook settings zijn waar de gestigmatiseerde in de minderheid is, maar toch relatief weinig stigmatisering verwacht of ervaart, doordat de aanwezige ‘Nederlanders’: over het algemeen sympathiek staan tegenover ‘Marokkanen’ en moslims, hen zien als ‘normale mensen’, ondanks hun stigma en/of begaan zijn met het lot van gestigmatiseerden – *normalen* die Goffman

aanduidt als *the Wise* (1963, p. 31-45) – en hierdoor relatief veel minder of niet stigmatiseren.

Naast de plaats speelt ook het moment van de interactie een rol in het cognitieve oordeel. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft namelijk aan vooral na negatieve maatschappelijke gebeurtenissen, waar Marokkaanse Nederlanders of moslims bij zijn betrokken, aan stigmatisering als mogelijkheid te denken:

Khalid: “Ik heb burens. Ik ben goed met ze. Tegen mijn buurman zeg ik altijd: ‘Hier heb je thee.’ En ik heb dat glas, ‘idjen’ [zo een] glas, ooit gegeven en tot op de dag van vandaag heeft hij nog steeds dat glas. En ik vraag hem niet terug, hij mag hem houden. En nu elke keer wanneer ik thee maak: ‘Buurman, wil je thee? Pakt ie dat glas. En een andere buurvrouw zegt altijd tegen mij: ‘Hé, alles goed.’ Ik was een heg aan het doen, zei ik tegen haar: ‘Zal ik uw heg ook meenemen?’ Begrijp je? [...] En dan op een gegeven moment hebben ze een hele andere gedachtegang. Na ‘Parijs’ [aanslagen Parijs 2015, Charlie Hebdo, red.], doen ze het niet meer. De dag erna, op een gegeven moment, ze keken me aan en ze liepen door. Oké? Er zijn nog maar één of twee buurvrouwen die nog hoi tegen me zeggen. De rest die zie ik ook niet meer [...].

Interviewer: “En je denkt dat het daardoor komt?”

Khalid: “Ja, ik denk dat het daardoor komt. Alsof ik daar was. 9/11, precies hetzelfde. Had ik het ook. Alsof ik daar bij was ‘asahbi’ [vriend], ik sta toch hier? ‘Kifesh’ [Hoe dan]? Ik sta bij jou bij de kassa, ga jij me afrekenen voor iets wat iemand daar heeft gedaan?” (Khalid, 27)

Op dergelijke maatschappelijk ingrijpende momenten worden een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen overgevoelig voor stigmatisering, omdat zij een bepaalde terugslag verwachten en hierdoor sneller geneigd zijn om interacties als stigmatiserend te interpreteren. Dit heeft dan ook impact op hun leven en het wekt ook negatieve emoties als onvrede, teleurstelling, schaamte, woede en angst bij ze op, ondanks de mogelijkheid dat het slechts een subjectieve beleving is. Ook hier is er weer bij sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen sprake van verregaande zelfbetrekking van het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ en de mogelijke doorwerking hiervan in dagelijkse interacties. Hen bekruipt namelijk na dergelijke maatschappelijke gebeurtenissen een gevoel van hoop dat de dader geen Marokkaanse afkomst heeft of een islamitische geloofsovertuiging, omdat dit via het denken van de ‘Nederlanders’ op hen kan terugslaan in het dagelijks leven:

“Ik weet nog toen Pim Fortuyn vermoord was. Ik was net thuis. Ik deed het journaal aan, ik hoorde het, ik denk: Nee! Ik zat de hele tijd dua [smeekbede] te doen: ‘InshaAllah’ [bij Allah’s wil] geen Marokkaan, inshaAllah geen Marokkaan, inshaAllah geen Marokkaan.’ Je weet toch? Ik dacht dat is catastrofaal als dat een Marokkaan is. Waarom? Omdat weet je, het raakt je allemaal. Als een Marokkaan dat doet, dan heb je het allemaal gedaan. Zo voelt dat op dat moment. [...] Het was angst dat zeg maar de maatschappij ons uit zou spugen. Dat ze zouden zeggen van: ‘Nee, dit gaat te ver.’ Weet je? Het was gewoon, Pim Fortuyn was toen gewoon echt, je weet toch, hij zou gewoon premier worden denk ik man als het verkiezingen zouden worden. En dat hebben wij dan het Nederlandse volk afgepakt, als dat dan zo zou zijn. Ja, en nu is er een of ander stinkverhaal

van een dierenactivist, weet ik veel, waar mensen twijfels bij hebben. Maar het boeit me niet, het is geen Marokkaan. Snap je? En dat is eigenlijk ook ziek.” (Ismail, 25)

“Samir (20) vertelt mij dat dat gevoel afhankelijk is van de situatie. Als hij bijvoorbeeld de dag na aanslagen of andere grote incidenten de straat opgaat, is hij een beetje gespannen en ervaart hij altijd een sfeer van angst. Hij zegt dan dat ie het gevoel heeft dat ie door mensen wordt aangekeken, omdat hij Marokkaans en moslim is, maar dat hij ook bang is voor reacties van mensen, zoals afkeurende blikken, beledigende opmerkingen en zelfs gewelddadige reacties. Hij zegt dat het dan meestal de volgende dag weer weg is. Hij zegt dat ie zich op die momenten wel echt 'klote' voelt en zich 'anders' voelt; als hier 'niet thuishorend'.” (Veldwerk, 23-03-2016)

Ten slotte is gekeken welke individuele factoren mogelijk een rol spelen bij het al dan niet opkomen van de vraag ‘omdat ik Marokkaan ben’ bij interacties en het vervolgens al dan niet als stigmatiserend interpreteren hiervan. De in de sociaalpsychologische literatuur genoemde oneindigheid aan psychologische factoren – zoals zelfvertrouwen, zelfverzekerdheid, zelf-effectiviteit, zelfbeeld, optimisme en stigmabewustzijn¹⁰³ – zijn echter niet of nauwelijks uit de reeds afgenomen interviewdata te deconstrueren, omdat deze data is verzameld vanuit een sociologisch perspectief. Om enige verbanden met dergelijke individuele factoren te kunnen ontwaren, is een kwantitatief onderzoek vanuit een psychologisch perspectief en met uiteraard een veel grotere steekproef van Marokkaans-Nederlandse jongemannen nodig. Dit is interessant omdat het de combinatie van dergelijke individuele en situationele factoren is die gezamenlijk de cognitieve beoordeling van *gemengde contacten* bepalen (Berjot & Gillet, 2011, p. 2-3). Enig statistisch verband met persoonlijke factoren als leeftijd, onderwijsniveau, religiositeit, sociaal-culturele identificatie blijken op basis van de sterk wisselende en situatie-gebonden interpretaties van dezelfde respondenten ook niet vast te stellen.

7.4 “If men define situations as real”

“[...] the subject’s view of the situation, how he regards it may be the most important element for interpretation. For his immediate behavior is closely related to his definition of the situations, which may be in terms of objective reality or in terms of a subjective appreciation – “as if” it were so. [...] If men define situations as real, they are real in their consequences.” (Thomas & Thomas, 1928, p. 572)

¹⁰³ Zie Pinel (2004, p. 39) en Berjot & Gillet (2011, p. 5) voor verwijzingen naar allerlei psychologische factoren die het cognitieve oordeel kunnen beïnvloeden. Voor een uitgebreide uitwerking van het concept van het *stigma-bewustzijn*, zie Pinel (1999).

7.4.1 Doorwerking: stigmatisering in het dagelijks leven

In hoofdstuk 6 zagen we dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en/of moslims als overwegend negatief ervaren. In dit hoofdstuk zien we dat dit als negatief ervaren mediadiscours ook op indirecte wijze¹⁰⁴ het dagelijks leven beïnvloedt van Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Zij zijn er namelijk van overtuigd dat dit mediadiscours het denken van sommige ‘Nederlanders’ over Marokkaanse Nederlanders voor een belangrijk deel direct ten negatieve beïnvloedt. Doordat deze ‘Nederlanders’ in het mediadiscours veel negatieve verhalen horen over ‘Marokkanen’, zouden zij zich dan ook een negatief beeld vormen over deze ingebeeldde groep. Deze beïnvloeding, waarachter een generalisering schuilgaat, leidt bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot negatieve emoties als woede, teleurstelling en frustraties. Een deel van hen wijst hierbij echter ook op andere factoren die naast het mediadiscours de beeldvorming over ‘Marokkanen’ beïnvloeden, zoals eerdere negatieve ervaringen met Marokkaanse Nederlanders of negatieve verhalen en vooroordelen die men van horen zeggen heeft. Een tweede relevante bevinding is dat sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen ondanks negatieve emoties toch ook begrip opbrengen voor deze beïnvloeding. Zij zeggen te begrijpen dat als het mediadiscours de enige informatiebron over ‘Marokkanen’ is, een dergelijk negatief beeld een logisch gevolg is.

Vervolgens geven de jongemannen aan dat dit negatieve denken over ‘Marokkanen’ in het dagelijks leven leidt tot: negatieve blikken of stigmatiserende opmerkingen van ‘Nederlanders’, discussies met ‘Nederlanders’ over ‘Marokkanen’ of moslims of andere interacties die door Marokkaans-Nederlandse jongemannen als stigmatiserend worden ervaren. Dergelijke interacties leiden bij hen tot negatieve emoties, omdat zij hierin worden gekoppeld aan negatieve gedragingen van andere individuen waar zij toevallig een etnische achtergrond of religieuze overtuiging mee delen. Deze interacties en ermee gepaard gaande emoties worden met name ervaren na maatschappelijke gebeurtenissen waarbij Marokkaanse Nederlanders of moslims op enigerlei wijze een rol spelen en die in het mediadiscours worden besproken. Ook hier geven enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen aan enigszins begrip te hebben voor de beïnvloeding van ‘Nederlanders’ door het negatieve mediadiscours. Dit begrip voor stigmatisering – dat we trouwens ook in het vorige hoofdstuk een aantal keren voorbij zagen komen – ondanks de negatieve beleving, is interessant en wellicht te verklaren vanuit het zogenaamde *sociologisch perspectief* dat volgens Macionis & Plummer (2002, p. 8) bij sociaal devianten sterker is ontwikkeld:

“The more acute people’s social marginality, the more likely they are to be keenly aware of their surroundings and to embrace the sociological. [...] All those who can be relegated to the outskirts of social life typically become more aware of social patterns others take for granted.” (Macionis & Plummer, 2002, p. 8)

Ook Goffman (1963) stelt dat gestigmatiseerden een beter ontwikkeld sociologisch perspectief hebben, omdat zij door hun stigma en ervaringen met stigmatisering een kritische en analytische blik ontwikkelen op sociale interacties (p. 135). Vanuit hun hierin

¹⁰⁴ Met directe beïnvloeding van het dagelijks leven wordt de invloed tijdens het consumeren van het mediadiscours bedoeld.

opgedane kennis en ervaring zijn ze vervolgens meer geneigd om begripvol te reageren (p. 141). Dit (sterker) ontwikkeld sociologisch perspectief zien we ook terug in de omschrijvingen van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Zij vertellen niet alleen hun ervaringen, maar voegen daar vaak analyses aan toe die vaak overeenkomen met bekende sociologische concepten als bijvoorbeeld: de *contacthypothese* (zie §7.1.1), de *scapegoat theory* (zie §6.3.3), de *self-fulfilling prophecy* (zie §8.5) en *secundaire deviantie* (zie §8.6).

7.4.2 *Cognitief oordeel: Omdat ik Marokkaan ben?*

Uit de stigmatiserende interacties die de Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven, en die volgens hen zijn beïnvloed door het negatieve mediadiscours, is niet altijd duidelijk op te maken wat de intentie van de andere persoon in de interactie is. Is de ander daadwerkelijk uit op stigmatisering of interpreteert de respondent de interactie onterecht als stigmatiserend? Dit leidt in *gemengde contacten* dan ook vaak tot *onzekerheid* bij alle gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen over hoe ze de interactie cognitief moeten beoordelen. Dit leidt soms tot het zich onthouden van een cognitief oordeel of tot het uitgaan van het positieve – ‘het is geen stigmatisering’. In sommige gevallen gaat men op zoek naar bewijs en argumenten in de interactie of situatie om daarmee het oordelen van de interactie als stigmatiserend te kunnen onderbouwen. Marokkaans-Nederlandse jongemannen zoeken in de *gemengde contacten* naar bewijzen en onderbouwingen voor hun interpretaties, zoals *stigma-symbolen* of men valt voor een cognitieve beoordeling terug op eerdere ervaringen met soortgelijke interacties. Deze noem ik interactionele factoren. Hiernaast spelen ook situationele factoren een rol in de cognitieve beoordeling van *gemengde contacten*. Interacties die plaatsvinden op *onveilige plekken* (*threatening environments*: Inzlicht & Good, 2006), zoals plekken waar weinig Marokkaanse Nederlanders komen of waar de respondent onbekend is, of die plaatsvinden na maatschappelijke gebeurtenissen waarbij Marokkaanse Nederlanders of moslims op enigerlei wijze een rol spelen, interpreteren Marokkaans-Nederlandse jongemannen sneller als stigmatiserend. In sommige gevallen is er sprake van verregaande zelfbetrekking van de veronderstelde invloed van het negatieve mediadiscours en de daaruit voortvloeiende stigmatisering. Deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan dat ze hun eigen gedragingen aanpassen, omdat ze bepaalde negatieve gedachten bij ‘Nederlanders’ of interacties willen voorkomen.

Met het afdoen van deze beschreven stigmatiserende ervaringen als slechts subjectieve belevingen in de hoofden van Marokkaans-Nederlandse jongemannen doen we de werkelijkheid echter onrecht aan, omdat we weten dat discriminatie en racisme reële problemen zijn die wijdverspreid onder de mensheid en ook in Nederland aanwezig zijn. Uit tal van onderzoeken blijkt dat Marokkaanse Nederlanders vanwege zowel hun etniciteit als hun religie in Nederland slachtoffer zijn van uiteenlopende vormen van discriminatie – van ongelijke behandelingen tot geweldsincidenten – op verschillende terreinen zoals: de openbare ruimte, het onderwijs, de werkvloer, sollicitatieprocedures – inclusief het vinden van een stageplek, contacten met overheidsinstanties, het uitgaansleven, het verenigingsleven, et cetera (zie bijvoorbeeld Van der Valk, 2012; Blommaert, Coenders & Van Tubergen, 2014; Andriessen, Fernee & Wittebrood, 2014; Tierof, Van Kapel & Hermens, 2016). Bovendien, omdat in de beleving van Marokkaans-

Nederlandse jongemannen het denken van de ‘Nederlanders’ ten negatieve wordt beïnvloed door het mediadiscours en zij het idee hebben dat dit zich uit in dagelijkse interacties die zij als stigmatiserend ervaren of in ieder geval een stigmatiserende intentie van de andere persoon in de interactie mogelijk achten, ervaren zij feitelijk negatieve emoties als gevolg, ongeacht hoe de werkelijkheid daadwerkelijk in elkaar steekt. In het volgende hoofdstuk zullen we dan ook zien – om met het *Thomas-theorema* te eindigen – wat de *consequenties* zijn van de ervaren doorwerking van het mediadiscours in dagelijkse interacties: Leiden zij tot de in het conceptueel kader beschreven reacties als *negeren*, *conformer*, *exploiteren*, *terugtrekken*, *verzetten*, *weerleggen* en het *internaliseren* van het stigma of ook tot andere nog niet besproken reacties?

8 “Als Marokkaan moet je ermee zien te leven”

“Als Marokkaan moet je ermee zien te leven. Je moet niet gaan denken van: ik wil het helemaal uitbannen, want dat gaat je niet lukken in je eentje. Je moet gewoon een manier voor jezelf vinden om daarmee om te gaan.” (Imad, 26)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen beleven het mediadiscours over ‘Marokkanen’ als overwegend negatief (hoofdstuk 6) en zij ervaren dat dit mediadiscours in de vorm van stigmatisering doorwerkt in hun dagelijks leven (hoofdstuk 7). Op deze ervaren stigmatisering – of deze nou objectief of subjectief is – wordt door hen vervolgens op allerlei verschillende manieren gereageerd. In dit hoofdstuk beschrijven we de manieren waarop Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen om te gaan met het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en met de doorwerking hiervan in het dagelijks leven. Hiervoor zijn tijdens het veldwerk zoveel mogelijke manieren van omgaan met stigmatisering verzameld. Binnen deze verzameling van gevonden reacties is vervolgens gezocht naar overeenkomsten, verschillen en patronen waarmee deze reacties kunnen worden gecategoriseerd. Deze ‘empirische categorisering’ van reacties – uit de eigen dataverzameling opgeborreld – is vervolgens geïntegreerd in de ‘conceptuele categorisering’ van copingtechnieken en -strategieën die is besproken in hoofdstuk 3 – verworven uit bestaande literatuur. In dit hoofdstuk wordt deze integratie van empirische reacties en de in hoofdstuk 3 conceptueel onderscheiden copingtechnieken en copingstrategieën gepresenteerd. Hierbij wordt – waar mogelijk – gebruik gemaakt van de in §3.5 besproken dimensies om de verschillende reacties nog beter te kunnen definiëren en analytisch van elkaar te onderscheiden.

Alvorens over te gaan tot deze presentatie, plaats ik enkele kanttekeningen. Met deze categorisering van reacties in verschillende copingtechnieken en -strategieën wordt ten eerste niet gesuggereerd dat deze manieren van omgaan met stigma elkaar uitsluiten. Iemand kan namelijk ook meerdere copingtechnieken en -strategieën tegelijkertijd hanteren – zoals reeds gesteld in §3.5. Met de categorisering van technieken in strategieën is ten tweede beoogd de grote hoeveelheid aan reacties overzichtelijk te maken. Door copingtechnieken als subcategorieën van copingstrategieën onder te brengen, worden overeenkomsten en patronen tussen de grote verscheidenheid aan gebruikte technieken duidelijk. Een aantal onderscheiden copingtechnieken zullen ten derde overlappen met elkaar, omdat het gaat om een analytisch onderscheid; de sociale werkelijkheid is nou eenmaal te complex voor hokjes. In die gevallen wordt geprobeerd om de analytische

verschillen zo duidelijk mogelijk te benadrukken. Het is ten vierde niet mogelijk om de verschillende reacties op stigmatisering te onderscheiden in oorzaken en gevolgen, omdat er vaak sprake is van een vicieuze cirkel. De te bespreken copingstrategieën kunnen ten vijfde ook overeen komen met reacties van mensen op andere negatieve situaties dan stigmatisering. Deze copingtechnieken en -strategieën zijn dus niet exclusief voorbehouden aan mensen die worden gestigmatiseerd, maar maken dus deel uit van het algemene instrumentarium van de mens om met lastige of dreigende situaties om te gaan, zoals stress of gevaar (zie ook Simpson & Yinger, 1985, 138; Bouw & Nelissen, 1988, 55). Een aantal gevonden reacties is ten zesde niet typisch of exclusief een reactie van Marokkaans-Nederlandse jongemannen, maar worden uiteraard ook gehanteerd door andere gestigmatiseerde groepen. Ik presenteer slechts de reacties die ik in mijn dataverzameling ben tegengekomen bij deze ingebeelde groep van 'Marokkanen'. Een laatste opmerking is dat er wordt gesproken van copingtechnieken en -strategieën, maar dit niet veronderstelt dat al deze reacties bewuste en/of rationele keuzes zijn. Ook onbewuste en/of impulsieve reacties worden in dit proefschrift aangeduid als copingtechnieken en -strategieën.

Onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn vijf copingstrategieën uit het conceptueel kader (hoofdstuk 3) waargenomen: *negeren*, *selectief conformeren*, *selectief terugtrekken*, *weerleggen* en *verzetten*. Deze worden in dit hoofdstuk nader besproken. Per strategie wordt ook ingegaan op de motieven die achter deze reacties schuilgaan. De drie andere strategieën die in het conceptueel kader zijn besproken, *volledig conformeren*, *volledig terugtrekken* en *internaliseren* zijn niet gevonden onder de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Desondanks wordt in dit hoofdstuk toch kort gereflecteerd op deze reacties, omdat de veronderstelling was dat deze wel aanwezig zouden zijn. Er zal dan ook getracht worden om mogelijke verklaringen te vinden voor het niet of nauwelijks voorkomen van deze reacties onder deze groep jongemannen.

8.1 Negeren

Een eerste strategie die door Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt gehanteerd om met stigmatiserende ervaringen om te gaan, is *negeren* (Bouw & Nelissen, 1988; zie ook §3.1.1). Deze reactie – waarbij mensen ervaren stigmatisering simpelweg geen aandacht geven/naast zich neerleggen – is bij alle geïnterviewde Marokkaans-Nederlandse jongemannen te vinden. Dit *negeren* door Marokkaans-Nederlandse jongemannen komt in twee vormen – oftewel twee copingtechnieken – voor: (1) het in gedachten of gedragsmatig *negeren* van stigmatiserende ervaringen – *negeren* als copingtechniek binnen *negeren* als copingstrategie – en (2) het in gedachten de negatieve effecten van de stigmatisering *minimaliseren*. Het *ontkennen* van stigmatisering – conceptueel aangeduid als een andere copingtechniek binnen de copingstrategie van het *negeren* (zie §3.2.1) – is bij deze respondentengroep niet waargenomen. Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertelt hoe zij stigmatiserende ervaringen wel eens *negeren* of *minimaliseren* en stellen hier juist expliciet bij dat zij deze ervaringen hiermee niet *ontkennen*.

“Maar je moet niet naïef worden, begrijp je? Je moet niet laconiek denken van het bestaat niet. Je moet wel weten dat het bestaat of dat het er is, weet je wel? Hoe de voortgang is in de toekomst, van: wordt het erger, wordt het minder? Maar je moet het niet je leven laten beheersen, begrijp je?”
(Nabil, 33)

Hieruit wordt verder het verschil duidelijk tussen de copingtechnieken *negeren* en *minimaliseren* enerzijds en *ontkennen* anderzijds. Het *negeren* of *minimaliseren* van stigmatisering betekent niet per definitie een *ontkenning* van de stigmatisering. Marokkaans-Nederlandse jongemannen die *negeren* zijn zich wel degelijk bewust van de stigmatisering, maar schenken hier zo min mogelijk aandacht aan en/of verdringen de hiermee gepaard gaande negatieve emoties. Een klein deel van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen – voornamelijk de 15- tot 20 jarigen – *ontkent* in eerste instantie wel expliciet ooit gestigmatiseerd of gediscrimineerd te zijn, maar weerspreekt dit echter door – na doorvragen of later in de gesprekken op eigen initiatief – te vertellen over ervaringen die zij als stigmatiserend en/of discriminerend hebben ervaren en hoe zij hier vervolgens mee zijn omgegaan.

De copingstrategie van het *negeren* is ook door De Koning (2008, p. 102) en Sterckx & Van der Ent gevonden onder Marokkaans-Nederlandse jongeren (2015¹⁰⁵) en door Geelhoed & Staring onder Turks-Nederlandse jongeren (2015). Zij beschrijven deze reacties als “over zich heen laten komen” (Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 270) en “onverschilligheid en naast je neerleggen” (Geelhoed & Staring, 2015, p. 206-207). Deze strategieën worden echter niet rijk beschreven en niet geconcretiseerd in copingtechnieken. In deze paragraaf wordt getracht dit wel te doen.

8.1.1 Negeren (als copingtechniek)

Met bewoordingen als: ‘niet druk om maken’, ‘van je af laten glijden’, ‘niks van aantrekken’, ‘er niet mee bemoeien’, ‘erbuiten houden’, ‘laten gaan’, ‘er niet op letten’ of letterlijk ‘negeren’, beschrijven Marokkaans-Nederlandse jongemannen hoe zij stigmatisering in het mediadiscours en/of in de dagelijkse praktijk *negeren*. Een voorbeeld van deze copingtechniek is het *negeren* van stigmatisering na specifieke gebeurtenissen waarbij ‘Marokkanen’ of moslims een rol spelen:

“Je hoort vervolgens veel rumoer erover: ‘Marokkanen dit, Marokkanen dat, het gaat niet goed.’ En ja, ik ben Marokkaan, dus dat is al één ding waar ik me mee associeer. En ik ben islamitisch, dus dat is het tweede waar ik me mee identificeer. Dus dan trek ik het me ook aan. En dan wordt alles over één kam geschoren. Maar dan denk ik: ja, weet je, het is niet allemaal

¹⁰⁵ De door Sterckx & Van der Ent en Geelhoed & Staring gevonden copingtechnieken en -strategieën onder respectievelijk Marokkaans-Nederlandse en Turks-Nederlandse jongeren zijn niet opgenomen in het conceptueel kader van dit proefschrift (hoofdstuk 3), omdat deze onderzoeken pas zijn uitgevoerd en gepubliceerd nadat het conceptueel kader was opgesteld en de dataverzameling reeds had aangevangen. Deze zijn dus niet gebruikt als thematische codes in de data-analyse, maar hiernaar wordt in dit proefschrift wel telkens gewezen als het gaat om overeenkomsten en verschillen met deze onderzoeken.

zoals ze dat schetsen, weet je? Laat maar, ik ga me er niet druk om maken. Ik ga gewoon op mijn eigen pad verder, dan hoef ik me daar geen zorgen over te maken. Gewoon mijn kop in het zand steken.” (Oualid, 32)

Naast het *negeren* van de maatschappelijke reacties op dergelijke gebeurtenissen in het mediadiscours, zien we ook dat stigmatiserende ervaringen in dagelijkse interacties worden *genegeerd*. Een voorbeeld hiervan komt van Mimoun (15):

“Laatst was ik met mijn vriend, toen was ik hard met mijn fiets gebotst tegen een Nederlandse vrouw en die zei tegen mij: ‘Ja, je moet beter opletten’. Ik kreeg wel veel bloed en ik moest bijna huilen. Maar zij ging niet eens helpen, ze ging alleen uitschelden. Toen zei ze: ‘Ja, kut-Marokkaan, schele ogen van je’. Mijn vriend, ja hij komt voor zichzelf op, dan gaat ie ook gewoon terug uitschelden. Maar ja, maar dan, maar ik scheld gewoon niet uit. Dan laat ik het gewoon gaan.” (Mimoun, 15)

Tot slot zien we ook dat het *negeren* van stigmatisering soms tijdens de interactie wordt genegeerd, maar tegelijkertijd (in gedachten) (*dynamisch*; zie §3.5 voor deze tijdsdimensies), kort erna (*reactief*) of veel later (*retrospectief*) buiten de *gemengde contacten* om wordt gevolgd door schelden of klagen. Zo geeft Ayoub (23) bijvoorbeeld aan dat hij stigmatiserende grappen van ‘Nederlanders’ tijdens de interactie negeert, maar reactief gebruik maakt van schelden en vloeken in gedachten, als een soort van uitlaatklep voor de opgekomen emoties:

“Allahi na’lek, oeihraq weldek ah weld alharam’ [Moge Allah jou vervloeken en jouw kinderen verbranden, jij bastaard]. Ik scheld ze helemaal uit in mijn hoofd [lacht].” (Ayoub, 23)

Dit schelden, klagen of het luchten van het hart wordt door enkele jongemannen ook reactief of retrospectief gedaan in de afwezigheid van ‘Nederlanders’, maar in het bijzijn van andere Marokkaanse Nederlanders of moslims:

Ismail: “Als ik zeg maar met Marokkanen ben die even aan het kankeren zijn, dan kanker ik ook mee. Heb ik ook nodig als een soort van weet je, even zo ‘pff’ [ademt lang, krachtig en hoorbaar uit].”

Interviewer: “Als een uitlaatklep [lacht]?”

Ismail: “Uitlaatklep, ja [lacht]. Dat je weer effetjes een weekje er tegenaan kan.” (Ismail, 25)

Zij vinden enerzijds een luisterend oor, herkenning, steun en troost onder andere Marokkaanse Nederlanders die zij zien als lotgenoten in dezelfde stigmatiserende omstandigheden, maar anderzijds gebruikt men deze *ongemengde contacten* ook als uitlaatklep waar men kan roddelen over ‘Nederlanders’, gal spuwen over ervaren stigmatisering en frustraties hierover kan uiten.

8.1.2 Minimaliseren

Met een tweede negeertechniek proberen Marokkaans-Nederlandse jongemannen de negatieve effecten van stigmatiserende ervaringen te *minimaliseren*¹⁰⁶. Dat wil zeggen dat ze de stigmatisering, de betekenis en/of de implicaties hiervan met hun ratio proberen te doorgronden, te neutraliseren en/of proberen te verklaren en hiermee hun negatieve emoties proberen te reguleren. Cohen beschrijft als *negotiating reality*: een proces waarmee men het zelfvertrouwen probeert te beschermen en zoekt naar manieren om beter aan de situatie te kunnen aanpassen en te kunnen blijven functioneren (2001, p. 55-56). Dit *minimaliseren* komen we onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen in verschillende vormen tegen. Vier minimalisatiemethoden die veelvuldig worden genoemd, worden hieronder ter illustratie uitgelicht: *relativeren*, *positief denken*, *superioriteit* en *'ik ben anders'*.

8.1.3 Relativeren

Stigmatiserende ervaringen worden door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen *geminimaliseerd* door deze in een afzwakkend perspectief te plaatsen. Zo *relativeert* een aantal jongemannen hun stigmatiserende ervaringen – vanuit begrip en/of een *sociologisch perspectief* (zie §7.4) – door te stellen dat stigmatisering nou eenmaal menseigen is en een universeel sociaal probleem waar zij als aardbewoners nou eenmaal mee moeten zien te dealen (zie ook *accepteren*: Ketner¹⁰⁷, 2010, p. 66-67). Zij ervaren het door deze *relativering* minder als een actie die specifiek gericht is op hen als Marokkaanse Nederlanders of moslims. Een tweede veelgenoemde vorm van het *relativeren* van stigmatiserende ervaringen, is de uitspraak dat slechts een kleine groep 'Nederlanders' negatief staat tegenover Marokkaanse Nederlanders:

Kamal: "Ik weet nu, ook omdat ik veel naar die praatprogramma's kijk, dat ook weer heel veel Hollanders niet zo over ons denken, snap je?"

Interviewer: "Heel veel niet zo denken?"

Kamal: "Niet denken dat alle Marokkanen zo zijn. Die zeggen ook: 'Een bepaald groepje verpest het voor anderen, want ik heb ook Marokkaanse collega's en mensen in de buurt die gewoon...' Snap je? Dus dan weet ik ja, laat ze maar praten." (Kamal, 21).

Dit *relativeren* gebeurt daarnaast bijvoorbeeld ook door de stigmatisering door 'Nederlanders' te bezien in het licht van al 'het positieve' dat Nederland en 'Nederlanders' hen bieden en dit te vergelijken met soortgelijke situaties in andere landen in de wereld:

Karim: "Dan denk ik af en toe: we kunnen zeggen wat we willen, het zijn wel vreemde mensen, in sommige gevallen zijn het racisten, in sommige

¹⁰⁶ Grover et al. (2013) maken een onderscheid tussen *self-generated* en *externally generated minimization*, oftewel tussen minimaliseringen die de gestigmatiseerde zelf genereert en die door anderen aan de gestigmatiseerden worden voorgelegd. In dit proefschrift beperken ik me tot de *self-generated minimizations*, omdat de *externally generated minimizations* niet zijn genoemd door de respondenten. Hiermee sluit ik zeer zeker niet uit dat sommige minimaliseringen in sociale interacties worden overgenomen van anderen.

¹⁰⁷ Onderzoek onder moslimjongeren over opgroeien in Nederland.

gevallen zijn het domme mensen, maar eindstand denk ik toch wel dat Nederlanders weten wat een mens is. Dat vind ik wel. Een mensenleven telt hier. Heb je iets misdaan? Dan word je als mens berecht en niet als een of ander beest of wat dan ook. Ben je ziek? Word je ook gewoon opgenomen en word je ook gewoon als mens behandeld.”

Interviewer: “En dan denk je van dan vind ik het niet erg om af en toe...?”

Karim: “Nee, ja goed, dat maakt het wel allemaal wat draaglijker. [...] Je hebt in Frankrijk die getto's waar al die Afrikanen, Noord-Afrikanen bij elkaar zitten. Ik kan mij voorstellen dat die mensen het leven zat zijn. Als je ziet wat voor rellen daar zijn uitgebroken en zo. Eén, de overheid biedt ze niks en twee, ze worden gediscrimineerd.” (Karim, 29)

Een dergelijke focus op de voordelen die Nederland hen biedt en de positieve behandeling door sommige ‘Nederlanders’ – oftewel de *relativering* – maken de stigmatisering voor hen – om met Karim (29) te spreken – ‘draaglijker’, omdat hiermee de impact van de stigmatisering wordt *geminimaliseerd*.

8.1.4 *Positief denken*

Een andere variant die Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven is het door ‘positief denken’ proberen te *minimaliseren* van stigmatiserende ervaringen. Hierbij gaat het om het opheffen van de werking van stigmatisering door cognitief of gedragsmatig de aandacht van de reeds ervaren stigma te verleggen naar een geheel andere positieve gedachte. Het gaat hierbij dus niet om *relativeren*, waarbij men vanuit een afzwakkend perspectief naar dezelfde stigmatiserende ervaring kijkt – ‘de stigmatiserende ervaring is positief/minder negatief als je het vergelijkt met...’, maar het gaat hier om het positief herdefiniëren van de ervaring – ‘de stigmatiserende ervaring *is* positief en niet negatief’. Deze *negeertechniek* wordt in de sociaalpsychologische literatuur aangeduid als *positive thinking* (Miller & Kaiser, 2001, p. 78). Zo gaat Khalid (27) bijvoorbeeld op zoek naar ‘het positieve’ in de toegangsweigering tijdens een avondje stappen:

“Uiteindelijk was ik blij. ‘Ma’lish’ [Geef niet], weet je wel? Het is daar alleen maar ‘fitna’-gebeuren [situatie waarin zondes worden gepleegd, red.] of iets dergelijks. ‘Ad’ [Bovendien] nog een klotetent. Weet je, stel als ik nou bij de moskee werd geweigerd, hé dan zou ik er alles aan doen om naar binnen te gaan. ‘Fehmed’ [Snap je]? Maar als ik daar word geweigerd, maakte het mij niet zo veel uit. Ik was juist blij. Ik dacht: weet je wat? Het heeft een reden. ‘Mlih, be’da’ [Beter, tenminste] ik ben geweigerd, ‘be’da’ geen geld kwijt, ‘be’da’ helemaal niks kwijt. Vroeg naar huis toe, schoon, fris, in de ochtend ook fris wakker. Het was zondag, maar alsnog [lacht].” (Khalid, 27)

Khalid geeft de als stigmatiserend ervaren toegangsweigering een positieve draai door zijn gedachten te verplaatsen naar de religieuze en praktische voordelen die het hem opleveren. De sarcastische opmerking ‘het was een zondag, maar alsnog’ na het opnoemen van enkele praktische voordelen van de toegangsweigering, laat zien dat Khalid wel degelijk bewust is van het feit dat de door hem toegepaste *positieve denken* een vorm van zelfbedrog is. Dit is dan ook wat Cohen *the denial paradox* noemt: een vorm van ‘zelfbedrog’ of ‘*pseudo-domheid*’ waarbij men tegelijkertijd bepaalde ‘ongewenste

informatie’ – in casu: de ontzegging van plezier en de sociale uitsluiting en devaluatie – ‘weet’ en ‘niet-weet’ (Cohen, 2001, p. 5-6, 22 en 24).

8.1.5 Superioriteit

Vanuit een gevoel van *superioriteit* de – betekenis van de – persoon die stigmatiseert *herdefiniëren* als irrelevant (Bouw & Nelissen, 1988; zie §3.2.1) is een derde veelgehoorde vorm van *minimaliseren*. Als de persoon die stigmatiseert namelijk onbelangrijk is, dan is daarmee ook zijn stigmatisering niet serieus te nemen en hiermee dus afgezwakt. Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen doet dit bijvoorbeeld door de persoon die stigmatiseert te *herdefiniëren* als ‘dom’, ‘zielig’, ‘kortzichtig’ of ‘bekrompen’:

“Ook al word ik behandeld als één of andere derderangs, zelfs vier-, vijfderangs, het interesseert mij nog geen eens. Ik lach erom, omdat mensen tekortkomingen hebben bij zichzelf. Niet bij mij. Echt, daar lach ik echt om.” (Khalid, 27)



Afbeelding 20: Superioriteit als reactie, gedeeld door Souhayb op Facebook(25) [15-11-2015]

Een specifieke vorm die binnen deze copingtechniek is te onderscheiden, is *religieuze superioriteit*. Deze reactie wordt gebruikt door enkele orthodox-islamitische Marokkaans-Nederlandse jongemannen:

“Ik zie ‘ze’ [niet-moslims, red.] niet echt staan ‘wallah’ [bij Allah]. Wie zijn zij dat ze mij... Kijk, als ‘jij’ [de interviewer als moslim, red.] bijvoorbeeld mij kritiek zou geven of iemand waarvan ik houd mij kritiek geeft of negatief is over mij, dan zou ik er wat over zeggen. ‘Ama’ [Maar] zij die kritiek hebben op mij of op mijn moslimbroeders, ‘wallah’ boeit mij niet. Snap je? [...] Kijk, deze ‘kuffar’ [niet-moslims, red.], zij zullen nooit tevreden met ons zijn.” (Salim, 26)

Goffman (1963, p. 17-18) spreekt ook over gestigmatiseerden die volgens hem relatief veel minder geraakt worden door stigmatisering, doordat zij door een eigen en onafhankelijke lifestyle en bescherming van hun eigen (geloofs)overtuiging geloven dat zij geen minderwaardige of door het stigma gedevalueerde mensen zijn. Zij zien ‘de normalen’ juist als abnormaal. Zij dragen een stigma, maar ervaren dit stigma als iets positiefs doordat zij een eigen ‘omgekeerd’ idee van normaliteit hebben.

De vraag die hier rijst is of men door het gebruik van de copingtechniek van *superioriteit* – en wellicht ook door het gebruik van andere negeertechnieken – helemaal geen stigmatisering ervaart. Dus dat men door deze copingtechnieken de stigmatisering en de negatieve effecten hiervan niet *minimaliseren*, maar volledig neutraliseren. Goffman claimt – mijns inziens terecht – dat van dergelijke *onverschilligheid* ten aanzien van stigmatisering bij gestigmatiseerden echter nooit sprake is. Hij stelt dat gestigmatiseerden *altijd* worden geraakt door de stigmatisering, omdat zij bewust zijn van het feit dat anderen hen dan als ‘minder’ zien, terwijl zij vinden dat zij ‘superieur’ zijn of op zijn minst ‘geaccepteerd’ moeten worden en op gelijke grond behandeld moeten worden. Stigmatisering ervaren zij volgens hem wel in mindere mate, omdat het dus wordt afgezwakt door hun eigen (geloofs)overtuigingen (1963, p. 17-18).

8.1.6 “Ik ben anders”

Marokkaans-Nederlandse jongemannen *minimaliseren* de effecten van stigmatisering soms ook door zich te distantiëren van de Marokkaanse Nederlanders of moslims die zich negatief gedragen (zie ook Ketner, 2010, p. 68-69). Zij *minimaliseren* bijvoorbeeld stigmatisering die zij via het mediadiscours ervaren door zichzelf los te koppelen van de daarin negatief besproken individuen:

“Als het in Gouda gebeurt dan denk ik van: ja, het is een andere groep Marokkanen, deal with it [lacht]. Al die negatieve dingen, dat zijn altijd anderen. Ik ben niet zo, dus weet je, beter gewoon zorgen dat jij je best doet; ik ga het wél doen. [...] Het zijn vaak van die dingen, dan denk ik altijd van die jongens hebben geen opleiding en zo en zo voel ik me niet. Ik kan niet voorstellen waarom ze dat doen, zeg maar.” (Oualid, 32).

Goffman noemt het op deze manier afstand nemen van medegestigmatiseerden *a self-betraying kind of stratification* (1963, p. 130-131). Gestigmatiseerden plaatsen zich hiermee

volgens hem boven de medegestigmatiseerden die zij verantwoordelijk houden voor het stigma en bij wie het stigma duidelijk en opvallend is – in dit geval de probleemjongeren met een Marokkaanse migratieachtergrond. Volgens een aantal jongemannen is deze cognitieve distantiëring echter lastig, omdat ze weten dat ze in het mediadiscours als één en dezelfde groep worden gezien.

8.1.7 *Negeermotieven*

In de gesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongemannen is ook gevraagd waarom zij gebruikmaken van *negeren* en *minimaliseren*. Hieruit komen vijf hoofdmotieven naar voren die in deze paragraaf worden besproken: *onmacht*, *doelmatigheid*, *zelfbescherming*, *stereotype threat* en *negeren als verzet*.

Onmacht

Negeren wordt ten eerste vanuit een gevoel van *onmacht* toegepast op stigmatiserende ervaringen (Bouw & Nelissen, 1988, p. 59; zie §3.2.1). Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan het gevoel te hebben dat andere reactiemogelijkheden op dat moment niet mogelijk zijn en/of niets aan de stigmatiserende situatie te kunnen veranderen, doordat zij vanuit een ‘ondergeschikte’ positie reageren. In situaties waarin zij dergelijke *onmacht* ervaren, zijn zij dan ook eerder geneigd om stigmatiserende ervaringen te *negeren*. Zo geven Redouan (25) en Imad (26) bijvoorbeeld aan *onmacht* te ervaren wanneer zij worden geconfronteerd met respectievelijk stigmatisering via het mediadiscours en in dagelijkse interacties:

“Je wordt boos. Maar ja, op wie kun je boos worden? Hij staat wel voor je [op televisie, red.], maar hij is heel ver weg. Bij wie moet je je zegje doen? Dat kan bij niemand. Ja, het is opkroppen.” (Redouan, 25)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertelt ook over een ervaren *onmacht* bij zeer ingrijpende stigmatiserende interacties, die zij hebben moeten ervaren vanuit een formeel ondergeschikte positie:

Bilal: “Ik was in een inbraak. Ik ben toen op heterdaad gepakt. Hij keek toen eerst naar mijn hoofd en toen zei ie tegen die hond: ‘Pak.’ En toen dacht ik van waarom mij en ‘mijn vriend [die ‘niet-Marokkaans’ is, red.] niet zeg maar? Zegt ie er achteraf nog ‘kut-Marokkaan’ bij.”

Interviewer: “Dat zei hij tijdens de arrestatie?”

Bilal: “Ja.”

Interviewer: “En je zei van: ‘Hij keek naar mij?’ ”

Bilal: “Ja, eerst naar mijn hoofd. Hij had die hond eerst vast, terwijl ik helemaal niks deed. Ik had me al overgegeven klaar. Hij doet mijn capuchon af, hij kijkt mij gezicht aan en zegt tegen die hond: ‘Pak.’ Heeft ie mij in mijn been gebeten, heb ik nog steeds letsel van.” (Bilal, 18)

Tegen deze stigmatiserende behandeling heeft hij zich niet verzet en hij heeft deze behandeling vervolgens ook niet juridisch aangevochten, maar uit *onmacht genegeerd*: “Het is dan zijn woord tegen de mijne en hij is politie” (Bilal, 18). Kamal (21) vertelt hoe hij

door een bewaker in detentie bij een alarmsituatie stigmatiserend werd bejegend en als gedetineerde niets anders kon dan de ervaren stigmatisering te *negeren*:

Kamal: “En hij ging nog extra die knie in mijn rug doen. Ik voelde het wel, maar ik deed alsof ik het niet voelde, je weet toch, anders... [lacht]. Hij zei toen: ‘Kanker-Marokkaan dit, dat, rot op naar je eigen land,’ zulke dingen. Maar ja, toen ik dat zei tegen die afdelingshoofd, die geloofde mij niet.”

Interviewer: “Die geloofde jou niet?”

Kamal: “Ja. Die kwam wel zeggen: ‘Ja, ik ga het wel noteren, maar er wordt denk ik niks mee gedaan, want dat zou een collega nooit zeggen.’ Die gaan natuurlijk beschermen. Ik zeg tegen hem: ‘Meneer, ik weet dat jij hem in bescherming zal nemen. Ik weet, ik kan niks doen.’ Ik zeg: ‘Eén tegen drie, ik kan niks maken.’ “

Interviewer: “En dat afdelingshoofd, jij zei van hij deed er niks mee. Wat voelde je toen, toen hij....”

Kamal: “Eén pot nat. Onmacht. Je kan niks doen.”

Interviewer: “Onmacht?”

Kamal: “Ja, je zit binnen, je zit in het systeem, je kan sowieso niks doen en ik had het van tevoren al ingecalculeerd dat ik toch geen kans zou maken joh. Ik weet toch dat die altijd achter zijn collega's gaat staan. Snap je?” (Kamal, 21)

Deze stigmatiserende ervaringen worden ondanks het ingrijpende en gewelddadige karakter door deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen toch nog gepareerd met de relatief milde en inschikkelijke *disengagement*-strategie van het *negeren* in plaats van de confronterende *engagement*-strategie van het *verzetten*.

Doelmatigheid

Als Marokkaans-Nederlandse jongemannen *negeren* vanuit *onmacht*, hebben zij het gevoel dat andere reactiemogelijkheden op dat moment niet mogelijk zijn en/of de stigmatiserende situatie – vanuit een ervaren ondergeschikte positie – niet kan worden veranderd. In andere gevallen, waarin zij wel meerdere reactiemogelijkheden hebben, kunnen zij alsnog *negeren*. Dit kunnen zij bijvoorbeeld doen vanuit *doelmatigheid*. Zij *negeren* de stigmatisering in bepaalde interacties – en nemen deze dus voor lief – om een specifiek doel te kunnen bereiken. *Negeren* wordt dan ervaren als de meest effectieve reactie om dat doel te kunnen bereiken. Zo geven enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen bijvoorbeeld aan bij politiecontroles de *negeerstrategie* te gebruiken om zo snel mogelijk door te mogen rijden zonder oponthoud, boete of arrestatie:

“Simpel voorbeeld daarvan is als je dan die confrontatie aangaat, dan is ‘hij’ [de politieagent, red.] ook nog gewoon bezig met wat ie moet doen, controleren en zo. Maar dan duurt het toch altijd langer dan wanneer ik gewoon niet reageer. Terwijl hij eigenlijk precies hetzelfde doet. Hij geeft het kenteken en naam door aan de meldkamer en hij wacht op een reactie. Meer dan dat is het niet, maar toch duurt het veel langer als je de confrontatie aangaat. Dan gaat ie nog naar je motorblok kijken, weet je wel? Gaat ie nog kijken naar je banden. Zulke dingen.” (Ouadie, 24)

Een ander veelgehoord voorbeeld van *doelmatigheid* is het *negeren* van stigmatiserende interacties op het voetbalveld. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertelt dat zij vaak subtiel en provocatief worden gestigmatiseerd op het voetbalveld, maar dat zij dit *negeren*, omdat zij uit ervaring weten dat *verzetten* ook op het voetbalveld averechts werkt. Hoe graag zij zich in dergelijke gevallen ook ‘zouden’ willen *verzetten*, *negeren* zij dergelijke ervaringen zoveel mogelijk, omdat andere reacties volgens hen ertoe leiden dat zij gestraft worden en niet meer kunnen voetballen, terwijl de anderen ermee wegkomen en wel door kunnen blijven sporten.

Zelfbescherming

Een derde genoemde motief voor de *negeerstrategie*, is het beschermen van de eigen gemoeds- en geestelijke toestand. Marokkaans-Nederlandse jongemannen *negeren* stigmatiserende ervaringen in sommige gevallen om te voorkomen dat negatieve emoties en gedachten hun leven gaan beheersen:

“En dat [‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’, red.] hoeft je ook niet te weten, want het voegt niks toe aan mijn dag. Het enige dat het toevoegt is ‘al-‘asab’ [woede]. Ja. Dat hoeft ik niet. Ik blijf lekker koel. Ik hoeft geen grijze haren.” (Yahya, 27)

Stigmatiserende ervaringen leveren hen zodanige frustratie, spanning, woede (*‘asab*) en/of stress op, die volgens hen schadelijk kunnen zijn voor de eigen gemoeds- en geestelijke toestand en waarvoor *negeren* een oplossing lijkt te bieden: ‘wat niet weet, wat niet deert’. Cohen (2001, p. 21-50) beschrijft dit zelfbeschermende effect van *negeren*. Hij noemt *negeren*¹⁰⁸ een handig universeel en ‘homeostatisch’ mechanisme dat goed beschermt tegen ongewenste informatie, pijnlijke emoties en psychologische ongemakkelijkheid die men op dagelijkse basis ervaart (p. 30-31) en onze betekenisgeving, zelfcontrole en zelfvertrouwen intact houdt (p. 48-49).



Afbeelding 21: Reactie van een Marokkaans-Nederlandse jongen op een Facebook-bericht waarin moslims negatief worden weergegeven en illustratief is voor zelfbescherming als motief voor negeren [26-10-2015].

¹⁰⁸ Cohen spreekt van *denial*.

Stereotype threat

Naast *onmacht*, *doelmatigheid* en *zelfbescherming* negeert men stigmatiserende ervaringen ook omdat men vreest dat andere reacties dan *negeren* kunnen leiden tot het bevestigen van vooroordelen over de ingebeerde groep waartoe ze worden gerekend. Ook Goffman (1963) neemt dit motief waar. Volgens hem zijn gestigmatiseerden bang dat defensieve reacties kunnen worden gezien als een directe uiting van hun ‘defect’: opgefokt, snel geprikkeld, bijdehand, brutaal, agressief, et cetera. Uit dergelijke defensieve reacties ontlenen normalen volgens hem weer de rechtvaardiging voor de negatieve manier waarop men met de gestigmatiseerden omgaat (p. 16). Deze angst voor het bevestigen van stereotyperingen wordt in latere stigma-literatuur¹⁰⁹ aangeduid als *stereotype threat* (Steele & Aronson, 1995). Ook sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen houden zich bij dergelijke interacties in door de negatieve emoties te beheersen die hierdoor worden opgewekt.

Een concreet voorbeeld van *stereotype threat* als reden om te *negeren*, komt van Boujemaa (22) die vertelt hoe hij in de buurt van loeiende winkelpoortjes door winkelpersoneel wel eens is aangesproken, terwijl hij voor zijn gevoel te ver van deze poortjes afstand om redelijkerwijs als verdachte aangemerkt te kunnen worden:

“Wat moet ik zeggen? Wat gaan ze zeggen? ‘Je staat bij de poortjes’. Wat moet ik dan zeggen? Nee, ik stond er niet? Ik stond ergens anders? Ja. Ik stond wel in de buurt. Je kunt wel tegenwerken, maar mensen krijgen nog meer: ‘zie je wel?’ Net als toevallig net op het station. Een Marokkaan werd staande gehouden door NS-personeel. Volgens mij geen treinkaartje of zo en zat te schreeuwen daar, dit en dat. En ik denk: Wow, doe rustig, doe rustig aan man. Het is niet nodig om zo hard te schreeuwen. Weet je? Je ziet die jongen, sowieso een Marokkaanse jongen, dan denk ik doe alsjeblieft rustig aan. Mensen gaan dan van: zie je, zie je? Ja, dan bevestig je dat beeld. Ik doe al mijn best om dat beeld niet te bevestigen.”
(Boujemaa, 22)

Middels het *negeren* vanuit *stereotype threat* als motief proberen gestigmatiseerden dus hun negatieve emoties te beheersen, omdat een uiting hiervan het stigma kan bevestigen of een *weerlegging* (zie §8.4) hiervan tegen kan werken.

Negeren als verzet

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft tot slot aan stigmatiserende ervaringen te *negeren*, omdat andere reacties volgens hen tot voldoening leiden bij de mensen die hun stigmatiseren en zij hen deze voldoening niet gunnen. *Negeren* wordt dan ervaren als een vorm van verzet, omdat de persoon die stigmatiseert deze veronderstelde voldoening wordt onthouden. Hassan (22) beschrijft bijvoorbeeld hoe hij het *negeren* van stigmatisering in sommige interacties met ‘Nederlanders’ ervaart als een vorm van verzet en uiteindelijk ziet als een overwinning op hen:

¹⁰⁹ Na Goffman’s *Stigma* (1963).

Hassan: “Die ‘reactie’ [negeren, red.] vinden ze soms niet leuk. Waarom? Je geeft ze niet hun zin. Ze willen juist dat je een beetje tegenstribbelt, daar houden ze van. Ja.”

Interviewer: “En als jij zo reageert, dan heb jij zeg maar gewonnen?”

Hassan: “Ja, ik heb gewonnen. Ik weet dat ik heb gewonnen. Zo voel ik dat en ik zie het aan ze.”

Interviewer: “En hoe zie je het aan ze?”

Hassan: “Dat ze gewoon... ze weten niet wat hen overkomt [lacht].”
(Hassan, 22)

Het ontnemen van een veronderstelde voldoening en het hiermee gepaard gaande winnaarsgevoel lijken voor deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen hiermee de negatieve emoties te *minimaliseren* die vrijkomen door de stigmatiserende ervaring. Dit kan dan ook als een *minimalisertechniek* worden gezien in plaats van slechts een *negeermotief*. Hieruit blijkt ook dat het onderscheid tussen negeertechnieken en –motieven slechts een analytisch onderscheid is dat in de sociale werkelijkheid veel diffuser is.

8.1.8 Negeren: een emotiegericht en pragmatische disengagementstrategie

Negeren is dus een reactie waarmee Marokkaans-Nederlandse jongemannen zich onttrekken aan de stigmatiserende ervaring (*disengagement*: zie §3.5) in plaats van dat zij hieraan deelnemen (*engagement*: zie ook §3.5). Dit wordt door hen ten eerste als zeer praktisch en effectief ervaren, omdat het zich richt op de ‘eigen’ emotie, cognitie en gedragingen waar men ‘zelf’ controle over heeft (*emotiegericht*: zie §3.5) in plaats van op een beheersing of verandering van de vaak onaantastbare en onveranderlijke stigmatiserende mediadiscours en dagelijks interacties (*probleemgericht*: zie §3.5). Ten tweede beschouwen zij het als een zeer pragmatische reactie in vergelijking tot de andere copingstrategieën, omdat het de negatieve emoties die ontstaan door stigmatisering zelfs vanuit een positie van machteloosheid kan *minimaliseren* en hiermee tegelijkertijd bepaalde doelen kunnen worden bereikt – waaronder zelfbescherming, voorkomen van *stereotype threat* en verzetten tegen voldoening.

8.2 Selectief conformeren

Een tweede strategie die veel door Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt gehanteerd om met stigmatiserende ervaringen om te gaan, is *conformeren* (Bouw & Nelissen, 1988; *passing* en *covering*: Goffman, 1963). Deze strategie is in het theoretisch kader reeds onderscheiden in twee varianten. Enerzijds kunnen Marokkaanse Nederlanders *selectief conformeren*, oftewel zich slechts in *gemengde contacten* aan ‘Nederlanders’ *conformeren* om stigmatisering te voorkomen. Anderzijds kunnen zij ook *volledig conformeren*, oftewel zich volledig en dus ook buiten *gemengde contacten* ‘assimileren’ aan ‘Nederlanders’. Marokkaans-Nederlandse jongemannen lijken zich echter vooral in *gemengde contacten* te *conformeren* aan ‘Nederlanders’ om stigmatiserende ervaringen te voorkomen of te managen. Zij gebruiken deze *conformeerstrategie* dus meer als middel (*selectief*) en niet of nauwelijks als doel (*volledig conformeren*). Ook Sterckx & Van der Ent (2015, p. 262) komen dit tegen in hun focusgroepen met Marokkaans-Nederlandse

jongeren. Zij beschrijven dit proces van *selectief conformeren* als ‘ontmarokkaansen’ of ‘vernederlandsen’. Geelhoed & Staring (2015) treffen deze copingstrategie bovendien ook aan onder Turks-Nederlandse jongeren. Zij beschrijven hoe deze jongeren in het dagelijks leven “anticiperen en rekening houden met anderen” door bijvoorbeeld de “vanuit hun perspectief beladen islamitische symbolen of uitingen” aan te passen in *gemengde contacten*, om zo negatieve reacties van ‘Nederlanders’ te voorkomen (p. 206).

Marokkaans-Nederlandse jongemannen maken bij *selectief conformeren* gebruik van wat Goffman beschrijft als *stigma management* (1963, p. 57-64), oftewel het telkens maken van ‘keuzes’ over welke informatie over de eigen identiteit en stigma zij in *gemengde contacten* met anderen delen en welke juist niet, om zo (mogelijke) stigmatisering te kunnen beheersen en te voorkomen. *Selectief conformeren* wordt dus in tegenstelling tot *negeren* vooral preventief en anticiperend gebruikt. Dit managen van stigmatiserende informatie en stigmatiserend gedrag in *gemengde contacten* – oftewel *selectief conformeren* – beschrijven Marokkaans-Nederlandse jongemannen op verschillende manieren. Waar sommigen deze reacties – onbewust in de geest van Goffman – met dramaturgische termen beschrijven als: ‘maskers opzetten’, ‘acteren’ of ‘een rolletje spelen’, beschrijven anderen het als slechts een deel van jezelf laten zien:

“Hoe noem je dat? Maskers opzetten. Marokkanen kunnen wel een beetje acteren, denk ik.” (Boujemaa, 22)

“Je gaat je niet anders gedragen, maar je laat maar een stukje van jezelf zien. [...] Ik ben wie ik ben en daarin zien jullie een stukje dat jullie willen zien en de rest laat ik niet zien. Jullie willen Achraf zien die werkt en hard werkt. Dat is ook wie ik ben, maar ik ben nog meer dan alleen die.” (Achraf, 27)

Vier van de respondenten hebben nadrukkelijk gezegd deze *conformeerstrategie* niet te gebruiken. Mohcine (16), Hassan (22) en Redouan (25) zeggen nooit te *conformeren*, omdat ze niet of nauwelijks contact hebben met ‘Nederlanders’ en dus ook niet te kunnen of hoeven *conformeren*. Youssri (30) zegt daarentegen de noodzaak tot *conformeren* niet te ervaren, omdat er volgens hem weinig verschil zit tussen zijn denken, gebruiken en gedragingen en die van de gemiddelde ‘Nederlander’. Hij is naar eigen zeggen al volledig geconformeerd met ‘de Nederlander’. De overgrote meerderheid van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt deze strategie wel te hanteren. Zij beschrijven drie verschillende manieren van *selectief conformeren*: *maskeren*, *disidentifiers* en *zelfspot*.

8.2.1 Maskeren

Een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt bepaalde informatie over zichzelf (*sociale informatie*: Goffman, 1963, p. 57-64; §3.1.2), die mensen zouden kunnen koppelen aan het stigma van de ‘Marokkaan’ of moslim, in *gemengde contacten* te verbergen of te bewerken om stigmatisering te voorkomen.

Stigma-gebruiken

Informatie over eigen ‘Marokkaanse en/of islamitische gebruiken’ die gekoppeld zouden kunnen worden aan het stigma van ‘de Marokkaan’ of ‘de moslim’ – in het vervolg aangeduid als *stigma-gebruiken* – wordt door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen in *gemengde contacten gemaskeerd*. Zo geeft Boujemaa (21) bijvoorbeeld aan in *gemengde contacten* liever niet over islamitische gebruiken te spreken:

Boujemaa: “Bijvoorbeeld praten over de islam. Dan zou je bij Nederlanders misschien raar uit de hoek kunnen komen als je dat doet. Als je gaat zeggen: ‘Wij in de islam doen dit,’ dan gaan ze weer negatief denken. Soms heb je wel eens dat mensen denken van: wat is dit voor een moslim? Ik ga er dan niet veel over vertellen.” [...]

Interviewer: “Je wil vermijden dat ze anders over je gaan denken?”

Boujemaa: “Ja, dat is ook het negatieve dat ik meekrijg, weet je wel? Als je steeds hoort radicalen dit, radicalen dat. Mensen zien dat, dan denken ze op een gegeven moment: jij bent er ook één. Dan gaan ze anders naar je kijken. Dingen die ik ook meekrijg uit de media, uiteindelijk.” (Boujemaa, 22)

Het spreken over deze *stigma-gebruiken* leidt volgens sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot mogelijke associaties met Marokkaanse Nederlanders of moslims die zich in het mediadiscours negatief uitlaten of gedragen, zoals criminelen of extremisten. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen heeft om deze reden dan ook besloten om hun privéleven en werk of studie zo veel mogelijk gescheiden te houden (zie ook De Jong, 2012, p. 80), omdat informatie over hun *stigma-gebruiken* – waar hun privéleven veelal uit bestaat – in *gemengde contacten* zou kunnen leiden tot stigmatisering:

“In het geval van vragen over de islam merk ik dat het vaak een vorm van onbegrip is, wat ik merk bij collega’s. In het geval van de Ramadan doen ze alsof ze verbaasd zijn, maar eigenlijk vinden ze de Ramadan en de moslims maar achterlijk. En het onbegrip maakt dat het voor mij een persoonlijk tintje krijgt. En daarom heb ik sinds kort besloten dat mijn islam mijn persoonlijke overtuiging is. En wat persoonlijk is, is voor mij privé. Ik praat niet graag meer over mijn geloof met personen die ik niet goed ken of die mij niet liggen.” (Karim, 29)

Zij passen zich dus op hun werk of studie aan door dergelijke *sociale informatie* – waarmee ze door hun collega’s of studiegenoten als ‘anders’ gezien kunnen worden – achterwege te laten. Deze techniek die deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen hanteren beschrijft Goffman (1963) als het *bouden van afstand* tot de normalen om het risico op stigmatiserende ervaringen te verkleinen. Dit omdat in nauwe interacties en contacten *sociale informatie* vaker en sneller met elkaar gedeeld wordt, waardoor de kans groter is dat het stigma of delen ervan zich manifesteren of *stigma-informatie* ter sprake komt (p. 122).

Naast het zich onthouden van het spreken over *stigma-gebruiken* kan men in *gemengde contacten* deze gebruiken ook *maskeren* door deze gebruiken heimelijk uit te voeren. Het gaat bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen dan vaak over het opvolgen van sommige islamitische voorschriften in *gemengde contacten*. Een veelgenoemd voorbeeld is het ‘stiekem’ verrichten van het islamitisch gebed op het werk of tijdens de studie of deze

gebeden – die binnen vaste tijdsbestekken gedurende de dag verricht dienen te worden – tijdelijk niet te verrichten en later – tegen de islamitische voorschriften in – thuis in te halen. Zo vertelt Hafid (35) bijvoorbeeld hoe hij op zijn werk het gebed soms heimelijk en soms ook zelfs *niet* verricht, omdat hij een bepaalde ‘drempel’ ervaart:

Hafid: “En bidden op werk dat dan weer niet. Heb niet echt een plek op mijn werk om te bidden tussendoor. Heel af en toe.”

Interviewer: “Zou je dat wel willen?”

Hafid: “Ja, op zich zou ik dat wel prettig vinden inderdaad, maar dat is inderdaad gewoon een drempel [...]”

Interviewer: “En kun je die drempel beschrijven zeg maar? Wat is dan die drempel?”

Hafid: “Het is meer inderdaad van de drempel is uiteindelijk dan van: oké, hoe gaan die anderen erover denken? Dat ze dat uiteindelijk raar gaan vinden. Ze kunnen van alles denken, dat ik ga radicaliseren [lacht]. Dat is misschien het volgende [lacht].” (Hafid, 35)

Ook andere islamitische gedragingen worden genoemd die men in *gemengde contacten* aanpast of helemaal achterwege laat om stigmatisering te voorkomen. Een ander voorbeeld is – niet het *maskeren* van een handeling, maar juist het verrichten van een handeling, omdat het nalaten van die handeling stigmatisering kan oproepen. Zo geeft Ismaïl (25) bijvoorbeeld aan tegen de islamitische voorschriften in vrouwen toch wel de hand te schudden om dit *stigma-gebruik* – het niet schudden van handen om religieuze redenen – te *maskeren*:

“Ik geef vrouwen liever geen hand. Snap je? Soms doe ik het wel, maar dan voel ik mij er niet prettig bij. Snap je? Maar is ook karakter. Sommige mensen zijn heel direct, die zeggen: ‘Hé luister, ik geef vrouwen geen hand. Heeft niks met jou te maken, maar je weet toch: het kuisheidsprincipe. Moslimvrouwen geven mannen andersom ook geen hand. Het is niet iets seksistisch.’ Weet je? ‘Begrijp je het? Prima. Begrijp je het niet? Ook prima. Maar ik geef jou geen hand.’ Maar zo zit ik niet in elkaar. Ik ben, je weet toch, zo een poldermodel-compromis-Marokkaan. Je weet toch? Ik probeer rekening te houden met emoties, met je weet toch? Maar dat gaat wel ten koste van jezelf. Want je bent dan niet altijd zeg maar in harmonie met jezelf. Want je vindt eigenlijk A, maar je doet best wel vaak B. Snap je? Dat is moeilijk soms.” (Ismaïl, 25)

Dit *selectief conformeren* leidt – zoals we ook bij Ismaïl (25) zien – ook tot een dilemma bij Marokkaans-Nederlandse jongeren, waarin ze een afweging moeten maken tussen enerzijds trouw zijn aan ‘de Marokkaanse cultuur’, de islam en/of zichzelf en anderzijds het voorkomen van stigmatisering om conflicten te vermijden of sociale acceptatie te behouden.

Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven daarnaast ook aan voorzichtig te zijn in het delen van stigma-informatie met ‘Nederlanders’ met wie ze nog geen goede band hebben. Zij vertellen dat zij allerlei verschillende stigma-managementstrategieën hebben ontwikkeld voor verschillende (groepen) ‘Nederlanders’ met wie zij regelmatig binnen eenzelfde setting contact hebben. Met andere woorden: Welke stigma-informatie en stigma-gebruiken deel ik wel en welke niet en met wie? Met ‘Nederlanders’ met wie zij

veel contact hebben en vervolgens een goede vertrouwensband hebben opgebouwd, durven zij wel (meer) *stigma-informatie* te delen, omdat stigmatisering dan niet of minder wordt gevreesd. Dit proces wordt mooi geïllustreerd door Driss (26) als hij vertelt over zijn gedragsmanagement ten aanzien van het verrichten van het islamitische gebed:

Driss: “Pas als ik een goede relatie heb met iemand. Freek¹¹⁰ bijvoorbeeld. Hij weet dat ik moslim ben, ik weet dat hij een goeie christen is en je legt hem uit van: ‘Hé, ik bid, vijf keer per dag. Ik ga even bidden.’ Hij accepteert dat ook, omdat ik een reputatie heb opgebouwd van iemand die hard werkt en met hem in een projectgroepje zit.”

Interviewer: “En hoe werkt dat dan, van dat je dan wel...?”

Driss: “Het is aanvoelen, het is aanvoelen. Het is niet verstand, het is gevoel. Hoe iemand is, hoe je met iemand omgaat? Als je een goeie verstandshouding hebt, dan leer ik je de echte ‘ik’ kennen.”

Interviewer: “Omdat je dan niet bang bent voor die vooroordelen die hij dan heeft?”

Driss: “Juist. Ik heb geleerd door voorzichtig te zijn in de relatie, in het begin, hun de leuke Driss te laten zien, jou te leren kennen, dan wordt alles daarna wel gewaardeerd. Dan wordt het interessant. ‘Wat doe je? Oh, dat? Interessant. Hoe vaak doe je dat?’ Begrijp je?” (Driss, 26)

Het opbouwen van een dergelijke goede vertrouwensband in een gemengd contact wordt door Davis (1961) beschreven als *breaking through*. Het stigma gaat volgens hem door langdurig, nauw en positief contact een steeds minder belangrijke rol in die *gemengde contacten* innemen. Davis beschrijft – net als Goffman (1963) – dat een dergelijke sociale relatie tussen gestigmatiseerden en ‘normalen’ echter nog steeds fragiel en spannend is. Dergelijke verstandhoudingen of vertrouwde sociale relaties gaan volgens hem dan ook vaak gepaard met *breakdown and repair*-processen, oftewel gebeurtenissen die de opgebouwde verstandhouding ten aanzien van het stigma kunnen schaden of afbreken en pogingen om deze weer te herstellen (Davis, 1961, p. 122-132). Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven ook hoe dergelijke opgebouwde en goedwerkende verstandhoudingen kunnen worden of (tijdelijk) zijn ontwricht en weer gerepareerd.

Stigma-meningen

Naast het managen van informatie over *stigma-gebruiken* en het verhullen van stigmatiserende gedragingen, proberen Marokkaans-Nederlandse jongemannen in sommige gevallen ook bepaalde ideeën en denkwijzen die ze hebben – en die volgens hen door ‘Nederlanders’ als deviant of gevaarlijk worden gezien – te verbergen (zie ook De Jong, 2012, p. 81). Zij willen dan voorkomen dat hun ideeën en denkwijzen gekoppeld worden aan de probleemjongeren of extremistische moslims waarover ‘Nederlanders’ vernomen hebben in het mediadiscours. Dit gebeurt in drie verschillende gradaties. We zien dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen soms een mening waarvan men bang is dat het zal leiden tot stigmatisering – in het vervolg aangeduid als *stigma-mening* – *volledig maskeren*.

¹¹⁰ Een vriend van Driss.

“Ik wil niemand laten zien wat mijn mening is. Hoeven ze niet te weten. Creëert een afstand tussen ons. Ik wil geen afstand creëren als ik een mening heb en jij denkt er anders over dan ik. Jij volgt de media, ik volg geen media. [...] Als we het daarover gaan hebben, dan krijgen we discussies. Daar zullen we het nooit over eens gaan zijn. Dan creëer je die afstand al. We moeten nog samen gaan werken. Ik zorg dat ik het er nooit over heb en ga er nooit inhoudelijk op in.” (Driss, 26)

Zij willen het risico op stigmatisering volledig vermijden – en het risico om sociale relaties te ontregelen – en onthouden zich dan volledig van het geven van deze mening. In sommige gevallen geven Marokkaans-Nederlandse jongemannen wel aan hun *stigma-mening* te geven, maar deze wel eerst aan te passen om stigmatisering te vermijden of in ieder geval te minimaliseren:

“Het is meer van dat je jezelf bent, min de scherpe kantjes. Genuanceerder. Want het heeft geen baat als ik ga zeggen: ‘Ja, Hamas is goed.’ Dan al die nuances die ik daarna ga brengen, ‘mshaw hadok’ [die zijn weg]. ‘Ja, zie je wel, hier, zelfs deze ‘m’ana’ [met ons], hoogopgeleid, WO en hij werkt met ons in een miljoenenindustrie en hij denkt zo.’ Het is een kleine, subtiële aanpassing in hoe je het brengt. Je standpunt is hetzelfde, maar de wijze en de manier waarop je het inpakt is anders.” (Nadir, 31)

In sommige gevallen gaat men een stap verder dan een beetje meepraten en *maskeert* men niet alleen de eigen *stigma-mening*, maar neemt men gewoon de mening van de ‘Nederlander’ in de *gemengde contacten* volledig over:

“Maar die vrouw die die wijnbar in Rotterdam heeft geopend.¹¹¹ Nou, die collega die slaat dat nieuws open op zijn beeldscherm: ‘Ja, wat is dit nou weer voor iets belachelijks? Dat moet ze toch zelf weten?’ Dit en dat. Toen vroeg hij ook letterlijk van: ‘Ja, wat vind jij hiervan?’ Ik zeg: ‘En wat moet ik hiervan vinden? Het is gewoon een vrouw die iets onderneemt en het is nu toevallig een Marokkaan.’ ‘Maar mag dat dat wel bij jullie?’ Ik zeg: ‘Los van het feit dat het mag, als iemand dat wil doen bij ons dan doet ie dat ook.’ Ik zeg: ‘Want je hebt ook Marokkaanse hoeren,’ zei ik ook voor de grap tegen hem. ‘Je hebt hier van alles.’ [...] Ik wilde zijn gedachtegang eventjes uitspreken. Dat is wat hij uiteindelijk bedoelt te zeggen: Waarom mag zij geen bar openen? Omdat zij Marokkaans is? Ik zeg: ‘Dat is onzin, dit en dat, weet je wel?’ [...] Soms praat je gewoon met iemand mee en de ene keer doe je dat nog erger dan de andere keer. En dan denk ik: ‘taz’ [shit], wat zeg je nou allemaal? Het klopt helemaal niet. In mijn hoofd denk ik van: ‘taz’, dat zeg jij gewoon tegen hem? Jij, degene die alcohol, en dat en dat haat? Dan denk ik bij mezelf van nou... maar goed, dan doe je dat. Soms doe je, zeg je van die dingen omdat dat het makkelijkste is. Gewoon meepraten.” (Karim, 29)

Dit ‘gewoon meepraten’ ervaren deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen wederom als zelfverachting en deloyaliteit (Goffman, 1963, p. 108-110), omdat men de eigen ideeën

¹¹¹ In februari 2014 krijgt een Marokkaans-Nederlandse eigenaresse van een Rotterdamse wijnbar doodsb bedreigingen na een artikel in de Metro hierover (ME, 7-2-14: 9).

en denkwijzen – die nauw verbonden zijn aan de eigen identiteit – tijdelijk verloochenen. Het *maskeren* van *stigma-meningen*, omdat men veronderstelt dat deze niet worden geaccepteerd door ‘Nederlanders’ wordt door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen dan ook ervaren als een beperking van hun vrijheid van meningsuiting in Nederland:

“Vrijheid? In hoeverre zijn wij hier vrij om dingen te doen of om dingen te zeggen? Want als ik iets zeg als Marokkaan of moslim dan kan ik gezien worden als racistisch of extremistisch. Als een Nederlander dat doet dan wordt het gezien als vrijheid van meningsuiting. Dus hoe vrij ben ik om dingen te zeggen? Sterker nog, ik heb het net al aangegeven, ik ga soms discussies niet aan, omdat ik niet vrij ben om mezelf te laten zien wie ik ben of mijn gedachtegoed. Dus hoe vrij ben ik?” (Achraf, 27)

De Marokkaans-Nederlandse jongemannen ervaren dit *selectief conformeren* dan ook als een noodzakelijk kwaad. Deze als onrechtvaardig ervaren vrijheidsbeperking weerhoudt hen dan ook niet van het tijdelijk *conformeren* van hun *stigma-meningen*. Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen bovendien wel begrip te hebben voor deze vrijheidsbeperking die ze ‘moeten’ ondergaan, omdat zij zich bewust zijn van de veronderstelde tegenstellingen tussen hun eigen ideeën en de gangbare en geaccepteerde ideeën in Nederland.

Stigma-symbolen

Naast het maskeren van *stigma-gebruiken* en *-meningen*, treft men onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook het *maskeren* van zogenaamde *stigma-symbolen*¹¹² (§3.1.5; Goffman, 1963) aan. Er wordt door hen vooral gewezen op bepaalde type kleding dat het stigma van ‘de Marokkaan’ of ‘de moslim’ symboliseert. Zo geeft Achraf (27) bijvoorbeeld aan dat hij geen jassen met bontkragen meer draagt door de negatieve associaties die hiermee worden gelegd met criminele en overlastgevende ‘Marokkanen’:

“Wat ik gewoon niet wilde is geassocieerd worden met de standaard-Marokkaan zeg maar: ‘het bontkraagje’. Dat is echt waar [lacht]. Op een gegeven moment heb ik die jas ook gedragen zonder kraag [lacht]. Ik heb nu een jas, daar kun je die bontkraag ook eraf halen. Dan heb ik zoiets van dan koop ik hem wel.” (Achraf, 27)

Naast kleding – denk aan capuchons, petjes, sportschoenen of ‘*abaya*’ (islamitisch gewaad) – noemen enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook ‘taal’ als stigma-symbool. Zij geven aan dat hun spreken in *gemengde contacten* anders is dan buiten *gemengde contacten* om. Zij geven aan dat ze *stigma-symbolen* als een ‘Marokkaans’ accent¹¹³, straattaaltermen¹¹⁴ en vooral taalfouten vermijden, om niet geassocieerd te worden met

¹¹² Dergelijke stigma-symbolen worden volgens Cohen door de dominante culturele meerderheid als negatief ervaren, omdat zij de als dreiging ervaren sociaal-culturele verandering – *the real problem* – symboliseren (Cohen, 2002, p. 161-167).

¹¹³ Denk bijvoorbeeld aan het drukken op de letter ‘z’ en ‘g’ en het uitspreken van de letter ‘s’ als ‘sj’.

¹¹⁴ Bijvoorbeeld het gebruiken van het aanwijzend voornaamwoord ‘die’ voor zowel de- of het-woorden.

de stereotype ‘Marokkaan’ die volgens hen ongeschoold is en/of slecht Nederlands spreekt:

“Moussa (18) vertelt mij dat als hij met Nederlanders praat, hij extra op zijn taal let. Dit vanwege het beeld dat volgens hem bestaat dat ‘Marokkanen’ slecht Nederlands praten. Hij zegt dat dit soms zoveel spanning oplevert in gemengde contacten, dat hij daardoor langzamer gaat praten, gaat hikkelen en daardoor juist fouten gaat maken en dan juist weer het beeld bevestigt dat ‘Marokkanen’ slecht Nederlands spreken. Hij zegt ook dat hij dit van zichzelf weet en daardoor als hij dan met Nederlanders praat, dit idee dan meteen al door zijn hoofd schiet en als een soort van self-fulfilling prophecy tot nog meer taalfouten en gehakkel leidt.” (Veldwerk, 19-03-2014)

Uit dit voorbeeld wordt niet alleen duidelijk dat dit *selectief conformeren* Marokkaans-Nederlandse jongemannen in *gemengde contacten* spanning en stress oplevert, maar ook dat dit hen onzeker en feilbaar maakt vanwege de angst om te worden *ontmaskerd* – oftewel gekoppeld te worden aan de bestaande negatieve beeldvorming over ‘Marokkanen’. Ook Goffman beschrijft (1963, p. 108-113) dat *selectief conformeren* veel energie kost, omdat gestigmatiseerden constant op hun hoede moeten zijn om niet te worden ontmaskerd. Verder worden nog allerlei andere *stigma-symbolen gemaskeerd*, zoals de dubbele nationaliteit bij het invullen van formulieren – alleen de Nederlandse nationaliteit wordt dan opgegeven – en de eigen Marokkaanse naam als stigma-symbool:

Ayoub (23) noemt zichzelf aan de telefoon wel eens ‘Joep’, zodat mensen denken dat ze een ‘Nederlandse’ verkoper aan de lijn hebben in plaats van een ‘Marokkaan’. Als ik hem vraag waarom hij doet, antwoordt hij glimlachend: ‘Marokkanen vertrouwen ze niet.’ “ (Veldwerk, 28-12-2016)

8.2.2 *Disidentificeren*

Een andere vorm van *selectief conformeren* is het – in tegenstelling tot het *maskeren* van *sociale informatie* – juist verschaffen van *sociale informatie* waarmee men het stigma verstoort, namelijk het verschaffen van ‘disidentificerende informatie’ of het tonen van ‘disidentificerende symbolen’ (*disidentifiers*: Goffman, 1963, p. 60). Men probeert zich met deze copingtechniek te *disidentificeren* van de ‘Marokkanen’ en of moslims die negatief worden besproken in het mediadiscours. Zo geven enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen bijvoorbeeld aan dat ze bij staandehoudingen bewust *disidentificerende symbolen* tonen om negatieve behandelingen of gevolgen te voorkomen:

“Is me al drie of vier keer gebeurd. Dan laat ik bewust mijn universiteitspasje zien. Zeggen ze: ‘Nee, nee, doe maar je ID.’ Maar dan heb ik al een signaal afgegeven van: hé, ik ben een student aan de universiteit. Dat doe ik expres. En dan pas pak ik mijn ID. ‘Eèh’ [Ach], je moet ermee spelen. Het is een beeld dat de politie heeft. Daar moet je mee zien om te gaan.” (Driss, 26)

Met het tonen van de universiteitspas probeert Driss naar eigen zeggen de politie te overtuigen dat hij geen stereotype overlastgevende of criminele ‘Marokkaan’ is, maar een

‘goede Marokkaan’, wat volgens hem dan ook tot een positief verloop en afloop van de interactie leidt. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft ook aan dat ze soms in *gemengde contacten* bepaald gedrag als *disidentifieer* gebruikten. Zo zien we dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen die het stereotype beeld van ‘de niet-geïntegreerde Marokkaan’ of ‘de radicale moslim’ bewust proberen te weerleggen door zich toch tijdelijk te *conformer*en aan gebruiken waar zij niet van houden of religieuze bezwaren tegen hebben. Dit doen zij door toch deel te nemen aan bedrijfs-, buurt- of sportverenigingsborrels of -feesten waar wordt gerookt, alcohol wordt geschonken en gedanst wordt op muziek. Uit een aantal andere voorbeelden wordt duidelijk hoe ver men soms gaat in deze *disidentificering* en hoe ingrijpend de invloed kan zijn van de internalisering van het stigma op het dagelijks leven van Marokkaans-Nederlandse jongemannen:

“Als ik 's avonds over straat loop en ik zie een vrouw met een tasje lopen, dan loop ik er wel met een boog omheen. Om haar niet het gevoel te geven dat ze zich onveilig moet voelen door mij. Want ik heb het wel vaker meegemaakt van: waarom houdt dat vrouwtje haar tasje heel erg dichtbij? Ik snap wel waar de angst vandaan komt, maar ik ben niet zo een jongen die steelt. Maar goed, ik word daar wel op afgerekend, maar je kent mij niet en zoiets raakt mij persoonlijk. En sindsdien ja, als ik iemand zie, hou ik extra veel afstand. Ook overdag hoor. Als zij heel langzaam loopt, dan loop ik er met een boog omheen, zodat ik verder kan lopen.” (Achraf, 27)

Met *disidentificerende* gedragingen als met een boog om vrouwen op straat heenlopen of het vaak genoemde ‘niet-verdacht gedragen’ in winkels, proberen zij stigmatiserende ervaringen in de dagelijkse praktijk te voorkomen.

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt deze copingtechniek van *disidentificeren* niet vrijwillig te gebruiken, maar heeft het gevoel dat dit in sommige situaties wel moet. Zij geven aan dat ze in sommige *gemengde contacten* het gevoel hebben dat ze *zich extra moeten bewijzen* (zie ook Sterckx & van der Ent, 2015, p. 260-261) om het stigma te doorbreken. Dit doorbreken is volgens hen nodig om sociale acceptatie te kunnen verkrijgen of maatschappelijke successen te kunnen behalen:

“Ik loop stage bij [naam grote winkelketen, red.] met allemaal Nederlandse collega's. Ik kan het gewoon goed met ze vinden en ze zijn blij met mij, snap je? Maar ik moet me wel extra bewijzen, want ik kom daar binnen als Marokkaan, snap je? Dus ik moet harder werken dan een normaal iemand om mij te bewijzen. Je moet je gewoon meer bewijzen, want ja er blijft toch altijd wantrouwen en toch die achterliggende misschien gedachte van het is toch een Marokkaan, snap je? Wij lopen daardoor altijd met een achterstand, maakt niet uit waar je komt als Marokkaan. Kom je in een supermarkt? Kom je als ING-bankadviseur? Maakt niet uit, wij moeten ons altijd meer bewijzen. Het is gewoon zo. Ja, daar moet je mee leven.” (Kamal, 21)spot

8.2.3 Zelfspot

Een andere conformeertechniek die Marokkaans-Nederlandse jongemannen gebruiken om stigmatisering te voorkomen, is het gebruik van *zelfspot*. Zij maken dan in bepaalde *gemengde contacten* zelf stigmatiserende grappen over 'Marokkanen' of moslims om stigmatisering te voorkomen:

“Ik ben meestal van de zelfspot. Ik maak zelf ook die grapjes, zodat ze niet de kans krijgen om zulke grapjes te maken. Ik wil ze altijd voor zijn. Zo van: 'Ik zou maar die tas wegdoen, anders neem ik hem mee.' Dan kunnen ze er niet eens een grap meer over maken. Als je weet dat die grap in dat groepje normaal is.” (Marouane, 26)

Met deze copingtechniek wordt de mogelijkheid tot het maken van stigmatiserende grappen door de Marokkaans-Nederlandse jongemannen weggenomen. Sommigen voegen hier nog aan toe dat ze dergelijke grappen maken, omdat ze weten dat anderen dat grappig vinden en dit de onderlinge sfeer ten goede komt. Dit wordt ook beschreven door Goffman (1963; p. 141) die dergelijke *zelfspot* in *gemengde contacten* ook ziet als een manier voor gestigmatiseerden om de spanning rondom het stigma – de mogelijkheid dat je als gestigmatiseerde elk moment kan worden gestigmatiseerd – in de *gemengde contacten* weg te nemen. Dit doen zij dan door normalen op hun gemak te stellen door iets negatiefs – het stigma – om te zetten in iets positiefs – zelfspot.

8.2.4 Volledig conformeren?

Volledig conformeren – oftewel *conformer* als doel of het volledig 'assimileren' aan 'Nederlanders' – is niet waargenomen bij de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Geen enkele respondent geeft aan zich buiten *gemengde contacten* om volledig aan 'de Nederlandse cultuur' aan te (willen) passen én 'zijn eigen cultuur' (zoveel mogelijk) los te (willen) laten. Ook geen enkele respondent geeft aan dit in het verleden gedaan te hebben of de neiging te hebben gehad deze strategie te hanteren. Er zijn pogingen gedaan om Marokkaans-Nederlandse jongemannen te vinden die dit *volledig conformeren* als strategie hanteren. Hierbij is één Marokkaans-Nederlandse jongeman gevonden – namelijk Youssri (30) – die zegt inderdaad veel van 'de Nederlandse cultuur' te hebben overgenomen en nauwelijks contact te hebben met Marokkaanse Nederlanders en moslims. Echter geeft hij ook aan ondanks deze assimilatie aan 'Nederlanders' en onbewuste isolatie van 'Marokkanen', 'de Marokkaanse identiteit' en 'cultuur' te waarderen en hieraan vast te houden en trots op te zijn.

Dit (nagenoeg) ontbreken van *volledig conformeren* onder (de gesproken) Marokkaans-Nederlandse jongemannen is moeilijk te verklaren, omdat we niet weten wat de motieven zijn van hen om deze strategie toe te passen. Wat we wel weten is dat andere copingstrategieën wel veelvuldig zijn waargenomen. Op basis hiervan kunnen we veronderstellen dat deze andere wel waargenomen copingstrategieën mogelijk voldoende oplossingen bieden voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen om met stigmatisering om te gaan. Door deze beschikbare 'mildere' alternatieven wordt het meer 'ingrijpende' *volledig conformeren* – ingrijpend omdat men hiervoor de sociale identiteit of delen hiervan dient op te geven – relatief minder aantrekkelijk en minder noodzakelijk. Een andere

mogelijke verklaring is dat huidige generatie Marokkaans-Nederlandse jongemannen – die veelal of in Nederland zijn geboren of op jonge leeftijd naar Nederland zijn gemigreerd – veel minder het idee hebben dat ze ‘te gast’ zijn en hierdoor minder het gevoel hebben dat ze zich (*volledig*) ‘moeten’ *conformer*en aan ‘Nederlanders’. Dit in tegenstelling tot hun (groot)ouders – oftewel een deel van de eerstegeneratiemigranten uit de dataverzameling van Bouw & Nelissen (1988) – bij wie dit gevoel te gast te zijn meer leefde en waarbij *volledig conformeren* destijds wel als strategie werd waargenomen.

Een andere verklaring wordt gegeven door Berry (1997) die stelt dat *volledig conformeren* wordt bemoeilijkt als ‘migranten’ een afwijkende religie, taal of politieke en economische context in het land van herkomst hebben in vergelijking met het aankomstland. In deze gevallen behelst *volledig conformeren* een te ingrijpende aanpassing, waardoor deze minder aantrekkelijk wordt. Dit is over het algemeen ook het geval bij Marokkaanse Nederlanders in Nederland, waar de taal, de religie en de politieke en economische context in Marokko niet overeenkomen met die in Nederland. Een andere ondersteuning voor de bevinding dat *volledig conformeren* weinig voorkomt onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen is de bevinding van de Survey Integratie Minderheden 2011, waaruit blijkt dat slechts 1% van Marokkaanse Nederlanders geassimileerd is, oftewel: zich niet met ‘Marokkanen’ identificeert, Marokko nauwelijks als vaderland ziet, meer contacten met ‘Nederlanders’ heeft dan met ‘Marokkanen’ en ‘de basiswaarden van de Nederlandse samenleving’ het sterkst onderschrijven (Dagevos & Huijnk, 2015, p. 10-12).

Tot slot moet bij deze bevinding en bijbehorende dataverzameling nog een kanttekening worden geplaatst. Zo is er een aantal uitspraken verzameld van Marokkaans-Nederlandse jongemannen over ‘Marokkanen’ die zich *volledig conformeren*. Sommigen zien dit als een te respecteren vrije keuze voor individuen...:

“Die hebben zelf gekozen om zich als Nederlander te gedragen. Die gewoon echt gewoon puur Nederlands doen. Die niks meer met Marokkanen te maken willen hebben. Ja, die kiezen zelf, daar kun je niets aan veranderen, die moeten dat zelf weten.” (Othman, 17)

...waar anderen dit zien als een meelijwekkende of afkeurenswaardige verloochening van de eigen identiteit:

“Je houdt jezelf voor de gek. Snap je? Dat zijn van die sneue dingen dat je denkt van kom op man, dat vind ik echt zielig. Weet je, ik heb daar ook echt 0,0 respect voor. Sneu. Dat noem ik even de categorie sneu.” (Ismail, 25)

Dit laatste negatieve beeld van *volledig conformeren* dat leeft onder een deel van de Marokkaanse Nederlanders, zou het in een interview noemen van een dergelijke strategie kunnen belemmeren. Ook mijn eigen Marokkaanse migratieachtergrond en islamitische geloofsovertuiging zou ertoe hebben kunnen geleid dat respondenten deze door hen gevoerde strategie in het heden of verleden niet met mij hebben durven/willen gedeeld. Ik heb zelf niet het gevoel en ook geen aanwijzingen gehad dat dit bij mijn respondenten heeft gespeeld en ben hier tijdens de interviews altijd alert op geweest. Desondanks moet ik constateren dat door mijn Marokkaanse migratieachtergrond er een mogelijke

vertekening in de dataverzameling heeft kunnen plaatsvinden. Op andere plekken heeft deze achtergrond juist weer geleid tot meer betrouwbare data dan zogenaamde ‘autochtone’ onderzoekers zouden verzamelen.

8.2.5 *Conformeermotieven*

Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen vervolgens zich om verschillende redenen in bepaalde *gemengde contacten* te *conformer*en aan ‘Nederlanders’. Dit *selectief conformeren* door het managen van *stigma-informatie* of door zelfspot wordt door Marokkaans-Nederlandse jongemannen – zoals eerder aangegeven – primair toegepast om stigmatisering te voorkomen. Naast dit motief om stigmatisering te voorkomen geven Marokkaans-Nederlandse jongeren ook aan dat ze zich *selectief conformeren* om bepaalde gestelde doelen te kunnen bereiken (zie ook *compensation*: Miller & Kaiser, 2001, p. 83). Binnen dit motief van *doelmatigheid* beschrijven Marokkaans-Nederlandse jongeren drie specifieke doelen die men middels het *selectief conformeren* probeert te bereiken: carrière maken, conflicten voorkomen en sociale acceptatie.

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft aan dat je je in *gemengde contacten* wel *moet* conformeren aan de ‘Nederlanders’ om in het onderwijs en/of op de arbeidsmarkt succesvol te kunnen zijn. Zo vertelt Marouane (26) bijvoorbeeld hoe hij *selectief conformeren* gebruikt in het bedrijfsleven:

“Je kan niet jezelf zijn en dat je het gaat maken in het bedrijfsleven hè. Je moet meegaan naar borreltjes. Een borreltje is voor jou ‘haram’ [religieus verbod, red.], je mag niet bij alcohol zijn. Snap je? Nou, dan moet je gaan ‘nep doen’. Dat wordt moeilijk voor jou. En als je niet meegaat, ja dan word je niet meer geliefd. Dan kun je je contractverlenging of promotie vergeten. Dan moet je wel heel hard werken voordat je dat krijgt, als je nooit met borrels meegaat.” (Marouane, 26)

Dit motief legt ook het pragmatisme bloot dat achter de *conformeerstrategie* schuilgaat. Men *maskeert* de Marokkaanse en islamitische identiteit en gebruiken en/of benadrukt of veinst ‘de Nederlandse identiteit’ en gebruiken slechts tijdelijk en instrumenteel.

Men *conformeert* zich ook aan ‘Nederlanders’ om confrontaties en conflicten in *gemengde contacten* te voorkomen, zodat de sociale relaties met hen op een goede manier gewaarborgd blijven. Zo geeft Nabil (33) bijvoorbeeld aan het islamitische gebed nooit in het openbaar te verrichten, omdat dit volgens hem – in het licht van het negatieve mediadiscours over moslims – gezien kan worden als een ‘provocatie’. Hij verwijst naar een incident in het mediadiscours waarbij een groep moslims uit een speelboerderij in Dongen zijn gezet, omdat een deel van hen in het openbaar het islamitisch gebed hadden verricht:

“Wat doen wij, ‘mgharba’ [Marokkanen], islamieten: ‘Ik wil hier bidden, ik ga hier bidden’. Begrijp je? Dat is vragen om problemen. Begrijp je? Omdat er een bepaalde druk op staat door alle situaties van de afgelopen tijd. Waarom moet jij die druk bewust, 100 % bewust, extra opvoeren, als jij ook gewoon tot jezelf kan komen en gewoon een rustig plekje gaat

opzoeken? [...] Je leeft niet in een islamitisch land. Begrijp je? Ja, ik ben zelf islamitisch, maar je hebt je aan te passen. Ik zou ook nooit op een vliegveld bidden. Ik zou ook nooit in een vliegtuig bidden. Waarom? Ik ben met zoveel mensen, waarom moet ik dat doen?” (Nabil, 33)

Men kiest er vanuit deze doelmatigheid dan voor om met *maskeren* eventuele confrontaties of conflicten met ‘Nederlanders’ te vermijden. Tot slot *conformer*en sommige Marokkaans-Nederlandse jongeren zich in *gemengde contacten* aan ‘Nederlanders’, omdat in hun beleving dergelijke aanpassing nodig is om sociale acceptatie te verkrijgen:

“Ze verwachten gewoon dat je met ze meedoet, dat je ook een biertje neemt, een bitterballetje, gewoon lekker mee doen. En ophouden met dat religieuze gedoe en regels en dit. En geen alcohol. Dat is wel wat ik denk dat ze verwachten. Dat ze je dan pas accepteren, weet je? En anders zijn ze gewoon heel anders.” (Yahya, 27)

Ook deze ervaren verwachting je te *conformer*en of te ‘integreren’ wordt door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen gezien als een vrijheidsbeperking, maar leidt er niet toe dat ze dit *selectief conformeren* nalaten.

8.2.6 Grenzen aan conformeren

Marokkaans-Nederlandse jongemannen die zich om verschillende redenen zeggen *selectief te conformeren* aan ‘Nederlanders’, geven hierbij ook aan dat er grenzen zijn aan dit *conformer*en. Deze grenzen kunnen zij vaak moeilijk concreet omschrijven. Doorgevraagd naar een concreet voorbeeld van een dergelijke grens, wijst men veelal ook weer naar borrels op het werk of met studiegenoten waar men wel heengaat, maar nooit alcohol nuttigt en/of nooit tot het einde blijft:

“Vroeger had je altijd op de vrijdagavond de borrel. Ja goed: ‘Waarom drink je niet?’ ‘Ik drink niet, ik ben moslim, ik drink geen alcohol. Ik doe graag met jullie mee met een blikje cola of Fanta, maar ik ga niet met jullie meedrinken. Ik ga met jullie uit, uurtje of tien, maar daarna ga ik naar huis, omdat ik geen behoefte heb daaraan. Jullie worden dronken, dan wordt het niet meer leuk voor mij. [...] Natuurlijk pas je je wel aan de omgeving aan, maar goed ik maak wel onderscheid tussen dingen die ik echt absoluut niet kan en niet wil doen en dingen waarvan ik denk: ach, wat maakt het uit.” (Oussama, 26)

Deze grenzen aan het *selectief conformeren* worden vaak gebaseerd op islamitische voorschriften en hangen dan ook vaak samen met de religiositeit van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen:

“Mijn leidraad in het leven is de islam, dus ik kijk ook van wat past er en wat past er niet. Gewoon een gast aan tafel als ik ergens ben. En het is niet dat ik me helemaal assimileer tot een hele andere je weet toch, zoals Aboutaleb en... nee, nee, nee, het is niet dat ik geassimileerd ben, zoals in de volksmond verkaasd, nee.” (Khalid, 27)

Deze grenzen – en religiositeit – zijn uiteraard bij iedereen anders en leiden bij de jongemannen ook tot verschillende psychologische ongemakkelijkheden vanwege het dilemma tussen enerzijds vasthouden aan de Marokkaans en/of islamitische identiteit en anderzijds carrière maken, conflicten voorkomen en sociale acceptatie verkrijgen.

8.2.7 *Selectief conformeren: secundaire controle, engagement, pragmatisch, preventief en probleemgericht*

Met *selectief conformeren* passen Marokkaans-Nederlandse jongemannen zich in sommige gevallen aan de stigmatiserende situatie aan (*secundaire controle*) door deel te nemen aan deze als stigmatiserend ervaren interactie (*engagement*). Het is daarmee een zeer pragmatische strategie, omdat het net als *negeren* direct effect sorteert, namelijk het voorkomen of niet laten escaleren van stigmatiserende situaties. Het is daarnaast ook pragmatisch, omdat je hiermee doelgericht carrière kunt maken, conflicten kunt voorkomen en sociale acceptatie kunt verkrijgen. De strategie van het *selectief conformeren* onderscheidt zich vooral van *negeren* doordat het meer *preventief* en *anticiperend* is; het wordt namelijk gebruikt door Marokkaans-Nederlandse jongemannen om stigmatisering te voorkomen in plaats van ervaren stigmatisering te verwerken. Het is dan ook vooral een *probleemgerichte* strategie: de stigmatiserende situatie, interactie of ervaring wordt gezien als een probleem dat kan worden voorkomen of opgelost door een bepaalde aanpassing. Het richt zich nadrukkelijk niet op het reguleren van emoties die ontstaan door de stigmatisering, zoals angst, woede, schaamte en teleurstelling (geen *emotiegerichte* strategie). Deze emotionele problemen die stigmatisering kan oproepen bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen en door *negeren* worden opgelost, worden door *selectief conformeren* juist niet geadresseerd, maar slechts uit doelmatigheid opzij geschoven. Hierdoor ontstaan er nog meer negatieve emoties bij hen – zoals zelfverachting, zelfverloochening, teleurstelling en ambivalentie – door het ontstane dilemma tussen enerzijds het trouw blijven aan ‘de Marokkaanse cultuur’, de islam, identiteit en andere Marokkaanse Nederlanders en moslims en anderzijds sociale acceptatie, maatschappelijke succes en het behouden van sociale relaties. Tot slot is *selectief conformeren* in vergelijking met *negeren* alleen een gedragsmatige en geen cognitieve reactie. De cognitie – hoe en wat men denkt en weet – blijft intact en wordt niet aangepast aan ‘de Nederlander’, maar slechts de eigen gedragingen. Bij *volledig conformeren* zou men wel kunnen spreken van een cognitieve reactie.

8.3 Selectief terugtrekken

Marokkaans-Nederlandse jongemannen *trekken* zich in sommige gevallen ook *terug* uit *gemengde contacten*. Dit kunnen zij – zoals we in het theoretisch kader zagen – doen met *selectief terugtrekken* – bepaalde situaties en locaties fysiek vermijden, omdat men in die *gemengde contacten* stigmatisering verwacht te ervaren – of met *volledig terugtrekken* uit alle of zoveel mogelijke *gemengde contacten* (§3.2.4). Het *selectief terugtrekken* is onder Marokkaans-Nederlandse jongeren in twee varianten waargenomen. Enerzijds trekt men zich selectief terug uit het mediadiscours om stigmatisering te vermijden (*selectief consumeren*) en anderzijds trekt men zich selectief terug uit mogelijk stigmatiserende *gemengde contacten* (*selectief vermijden*).

8.3.1 *Selectief consumeren*

Selectief consumeren als techniek van de copingstrategie van het *selectief terugtrekken* wordt duidelijk uit verhalen van Marokkaans-Nederlandse jongeren over hoe zij (negatieve) artikelen in kranten en op internet bewust niet lezen of televisieprogramma's bewust niet kijken als hierin negatief wordt gesproken over Marokkaanse Nederlanders of moslims:

“Ik ben er helemaal klaar mee op het moment dat de media over de hoofddoekjes gaan praten of over islamitische scholen of over homohaar of over overlast van jongeren, van Marokkaanse jongeren bij pleintjes en zo. ‘Wallah’ [Bij Allah], wat dat betreft, media en allochtonen en islam in de media daar ben ik echt... daar heb ik echt te veel naar gekeken, te veel naar geluisterd. Het is heel vermoeiend geworden allemaal.” (Karim, 29)

Dit *selectief consumeren* van het mediadiscours is volgens deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen het resultaat van opeenvolgende stigmatiserende ervaringen met het mediadiscours. Het gaat dan voornamelijk om dagbladen als de Telegraaf, internetpagina's als bijvoorbeeld Geenstijl.nl of televisieprogramma's als Opsporing Verzocht en Pauw & Witteman die bewust niet worden gelezen of bekeken, omdat men ‘weet’ dat ‘Marokkanen’ of moslims hierin over het algemeen gekoppeld aan negatieve onderwerpen worden besproken. Dit *selectief terugtrekken* uit het mediadiscours heeft er voor sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen toe geleid om vooral of alleen internet als nieuwsbron te gebruiken, omdat ze daar meer controle hebben over wat wordt geconsumeerd:

“Ik zoek zelf informatie op internet. Ik vind dat het in programma's zoals Pauw & Witteman, RTL Nieuws, toch wel negatiever neergezet wordt dan in werkelijkheid. En als je dan bij Pauw & Witteman iemand met een Marokkaanse achtergrond aan tafel hebt, dan worden hem woorden in de mond gelegd en dat is voor mij dan een niet-kloppend beeld. Maar goed, ik kan me daarover opwinden, dan heb ik zoiets van dit is niet goed voor mij. Ik ga gewoon lekker op internet. AD.nl, Telegraaf, zelf de nieuwsberichten lezen die ik wil lezen.” (Achraf, 27)

Daarnaast worden niet alleen specifieke bronnen van het mediadiscours vermeden, maar vindt ook een selectie plaats binnen de bronnen die wel worden geconsumeerd. Dit wordt gedaan door kranten- of online artikelen over te slaan als de kop of de intro reeds enige negativiteit over Marokkaanse Nederlanders en/of moslims verradt of het wegzappen bij televisieprogramma's waar een item over ‘Marokkanen’ moslims begint of een Marokkaanse Nederlander of moslim te gast is om over een dergelijk item te gaan spreken. Een andere veel voorkomende manier van *selectief consumeren* is het gebruikmaken van sociale media die gebruikmaken van *filterbubbels* (Pariser, 2011). Gebruikers van sociale media als Facebook, Instagram en Twitter kunnen hiermee zelf bepalen van welke pagina's of accounts zij informatie binnen krijgen en zo een eigen ‘bubbel’ – of online een ‘veilige plek’ (zie §7.3.3) – creëren.

Ongeveer de helft van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt het negatieve mediadiscours middels *selectief consumeren* te vermijden om stigmatisering te voorkomen. De andere helft zegt het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en moslims om

uiteenlopende redenen juist wél te kijken en/of nadrukkelijk te volgen. Sommigen geven aan dat deze drang om te kijken voortkomt uit een algemene interesse voor wat er in de wereld om hen heen gebeurt; als het dan over ‘Marokkanen’ of moslims gaat dan is het voor hen juist nog interessanter en relevanter. Sommigen geven aan zoveel mogelijk te volgen, omdat ze willen weten hoe andere ‘Nederlanders’ over hen als ‘Marokkanen’ en/of moslims denken. Hierbij voegen sommigen eraan toe dat ze dit specifiek volgen – en soms zelfs met tegenzin kijken – omdat dit input is voor het hierop volgende *weerleggen* of *verzetten*:

“Je bent heel scherp aan het luisteren van wat gebeurt er, wat wordt er gezegd, weet je? Indirect al van hoe gaan mijn collega's of mijn vrienden hierop reageren? Moet ik mij verantwoorden? Al deze vragen komen binnen een fractie van een seconde bij je binnen, alsof je schizofreen bent, vijf persoonlijkheden. Dat is wel raar zeg maar. Maar je bent, je moet heel scherp naar het nieuws luisteren. Van ja, weet je, hoe gaan mensen hierop reageren, wat voor vragen gaan ze waarschijnlijk stellen, je weet toch?” (Ismail, 25)

8.3.2 *Selectief vermijden*

Een tweede waargenomen vorm van *selectief terugtrekken* is het fysiek mijden van *onveilige plekken* (*threatening environments*: Inzlicht & Good, 2006) – oftewel (offline) locaties of situaties waar men relatief meer stigmatiserende ervaringen verwacht op te doen. Het motief is hierbij dan ook enkel het vermijden van stigmatisering. Zo worden bijvoorbeeld bepaalde uitgaansgelegenheden vermeden waarvan men weet dat Marokkaanse Nederlanders daar worden geweigerd. Hierbij worden specifieke uitgaansgelegenheden genoemd, bepaalde steden of de gehele Randstad. Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan helemaal niet meer uit te gaan, omdat zij de stigmatisering bij de ingang van discotheken zat zijn. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vermijden dergelijke *stigmatiserende omgevingen* door in het dagelijks leven *veilige plekken* op te zoeken – oftewel vertrouwde settings waar ze niet of nauwelijks stigmatisering (zouden kunnen) ervaren. Zo vermijdt Hassan (22) bewust onderwijsinstellingen met veel ‘Nederlanders’ en kiest hij bewust voor een onderwijsinstelling met veel ‘Marokkanen’:

Hassan: “Ik wil niet naar een school met drieëntwintig Nederlanders en ik, de enige Marokkaan, en één Surinamer. Dan voel ik me een beetje nagekeken. Ze wachten totdat ik iets fouts doe, ook al doe ik het vier jaar helemaal perfect. Ik wil dat gevoel niet hebben.”

Interviewer: “En waarom heb je dat gevoel? Waarom denk je dat ze dat...?”

Hassan: “Ja, is logisch. Als hier twintig Marokkanen zijn in de klas en één Hollander, die gaat het gevoel ook krijgen. Die gaat denken: hé, ik ben Nederlander, dat zijn allemaal Marokkanen [lacht], normaal. Dan heb je altijd, dat gevoel.” (Hassan, 22).

Ook sportverenigingen met overwegend ‘Nederlanders’ worden een aantal keren beschreven door Marokkaans-Nederlandse jongemannen als *onveilige plekken* die zijn vermeden. Zij geven aansluitend aan daarom sportclubs met overwegend Marokkaanse

of Turkse Nederlanders¹¹⁵ te hebben opgezocht als *veilige plekken*. In enkele gevallen leidt een orthodox-islamitische verschijning tot het *selectief vermijden* van *onveilige plekken* en het juist opzoeken van *veilige plekken*:

“Ik vermijd plekken als het centrum, omdat ik met een gewaad loop en ik heb een baard. Waarom? Omdat je dan veel aangekeken wordt. Omdat je dan wel riskeert dat mensen dan bijvoorbeeld vreemd gaan kijken of een opmerking maken, dat soort dingen. Dat riskeer je dan wel. Dus de keren dat ik dan bijvoorbeeld op een plek kom, op een openbare plek dan is dat een supermarkt of wat dan ook, dan is het meestal in Kanaleneiland, waar de meeste medewerkers Marokkanen zijn, waar de meeste mensen die daar rondlopen Marokkanen zijn. Dus dan merk je het niet echt.” (Tarik, 24)

Een andere vorm van *selectief vermijden* is het vermijden van (hechte) vriendschapsbanden met ‘Nederlanders’. Een aantal jongemannen spreekt namelijk de voorkeur uit liever (goede) vriendschappen met Marokkaans-Nederlanders of moslims te hebben, omdat zij dezelfde normen, waarden en leefstijl delen en dit de sociale omgang vergemakkelijkt (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 248-250), maar ook omdat deze sociale contacten minder *conforming* vereisen. Dit is voor de duidelijkheid niet te kenschetsen als *volledig terugtrekken*, omdat het hier slechts gaat om een voorkeur. Deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven namelijk aan vriendschappen – zij het minder hecht – te hebben (gehad) met ‘Nederlanders’ of zich niet volledig af te sluiten voor toekomstige vriendschappen met tolerante en begripvolle ‘Nederlanders’. Bovendien kan ook niet worden gesproken van *volledig terugtrekken*, omdat ze buiten vriendschappen om nog wel contacten hebben met ‘Nederlanders’, zoals burens of collega’s.

Deze strategie van het *selectief vermijden* lijkt net als het *selectief consumeren* minder populair in gebruik in vergelijking tot *negeren* – dat door alle respondenten wordt toegepast – en *selectief conformeren* en *weerleggen* – die door een overgrote meerderheid van de respondenten wordt gehanteerd. Iets minder dan de helft van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt wel eens *onveilige plekken* te hebben vermeden – oftewel de techniek van het *selectief vermijden* te hebben gebruikt in bepaalde situaties om stigmatisering te vermijden.

¹¹⁵ Hieruit blijkt wederom de ervaren verstrengeling van het Marokkanen- en het moslimstigma. Ze noemen contacten met Turkse Nederlanders nadrukkelijk als ‘veilig’, omdat zij dezelfde religie aanhangen.

8.3.3 Volledig terugtrekken?

Volledig terugtrekken als reactie op stigmatisering is niet waargenomen bij de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. De Marokkaans-Nederlandse jongemannen die zeggen niet of nauwelijks contact te hebben met ‘Nederlanders’ – en zich hiermee *volledig* lijken *terug te trekken* – zeggen dit echter uitdrukkelijk te doen als reactie op stigmatisering. Gevraagd naar de oorzaken voor het niet of nauwelijks contact hebben met ‘Nederlanders’, noemen zij verschillende redenen. Waar sommigen spreken van ‘toeval’, wijten anderen dit aan de geringe mogelijkheden voor contact: zij wonen in ‘zwarte wijken’, volgen onderwijs op ‘zwarte scholen’ en/of zijn werkzaam binnen een onderneming waar niet of nauwelijks ‘Nederlanders’ werkzaam zijn. Twee orthodox-islamitische jongemannen geven wel te kennen dat het een religieuze keuze van hen is om zo min mogelijk contact te hebben met niet-moslims. Het is in deze gevallen dan ook geen ‘reactie op stigmatisering’ en dus is er geen sprake van *volledig terugtrekken* als copingstrategie. Uiteraard is hiermee niet uit te sluiten dat er Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn die zich *volledig terugtrekken* ter voorkoming van stigmatisering. Wel is ook hier weer te veronderstellen dat dit weinig voorkomt, omdat de andere wel op grote schaal waargenomen copingstrategieën mogelijk voldoende oplossingen bieden voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen om met stigmatisering om te gaan. Het meer ‘ingrijpende’ *volledig terugtrekken* – waarin men de eigen sociale leefruimte ingrijpend inperkt – wordt hierdoor ook relatief minder aantrekkelijk en door de beschikbare ‘mildere’ alternatieven minder noodzakelijk.

8.3.4 Selectief terugtrekken: een preventieve, pragmatische disengagement-strategie

De copingtechnieken van het *selectief consumeren* en *selectief vermijden* zijn – net als *selectief conformeren* – pragmatisch en preventief. Marokkaans-Nederlandse jongemannen spelen in op de stigmatiserende praktijk door het mediadiscours *selectief te consumeren* en *onveilige plekken* te vermijden om te voorkomen dat ze worden gestigmatiseerd. Het is daarnaast ook – net als *selectief conformeren* – een *probleemgerichte* strategie: de stigmatiserende situatie wordt gezien als een probleem dat kan worden voorkomen door het simpelweg te vermijden. Waar dit oplossen van problemen met *selectief conformeren* gebeurt door deel te nemen aan de stigmatiserende situatie (*engagement*) wordt dit probleem met *terugtrekken* juist opgelost door onttrekking aan de stigmatiserende situatie (*disengagement*). Het onderscheidt zich van de andere disengagement-strategie van het *negeren* op de tijdsdimensie. Waar men *negeren* ten tijde van de stigmatisering toepast (dynamisch), gaat de strategie van het *selectieve terugtrekken* vooraf aan een mogelijk stigmatiserende ervaring (preventie).

8.4 Weerleggen

Naast *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* maken Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook gebruik van een strategie die zich meer richt op het veranderen van stigmatiserende situaties. Met *weerleggen* (§3.3; *reformen*: Simpson & Yinger, 1985) probeert men namelijk het bestaande stigma en de hieraan gekoppelde vooroordelen ten

positieve te veranderen (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 270). Deze copingstrategie kent twee motieven: het *weerleggen* van het stigma van Marokkaanse Nederlanders en/of moslims (*collectieve dimensie*) en tegelijkertijd verbeteren van het persoonlijke imago (*individuele dimensie*; zie §3.5). De Marokkaans-Nederlandse jongemannen die deze strategie hanteren, geloven dat het sociale systeem waarin ze leven in staat is ten positieve te veranderen en dat stigmatisering niet inherent is aan de structuur van dit systeem. Zij proberen daarom in *gemengde contacten* – vanuit een idealistisch streven en op basis van wederzijds vertrouwen – het negatieve beeld van ‘Marokkanen’ dat leeft onder een deel van de ‘Nederlanders’ die stigmatiseren, op harmonieuze wijze te weerleggen of te verbeteren. Deze techniek wordt ook door De Koning (2008, p. 102) en Ketner (2010) onder Marokkaans-Nederlandse jongeren en door en De Jong (2012) onder Marokkaans-Nederlandse hbo’ers waargenomen en beschreven. Geelhoed & Staring (2015) zien dit ook terug bij Turks-Nederlandse jongeren en duiden deze reactie aan als het ‘blijven uitleggen en verduidelijken’. Zij spreken van jongeren die zich verantwoorden voor de gedragingen van Turkse en/of islamitische Nederlanders en hun best doen om het negatieve groepsimago te ‘weerleggen’ (p. 204-205).

De Marokkaans-Nederlandse jongemannen die de strategie van het *weerleggen* hanteren, onderschrijven dan ook vaak de contacthypothese (zie ook §7.1). Zij zijn er namelijk van overtuigd dat middels directe contacten met ‘Nederlanders’ het stigma van ‘de Marokkaan’ kan worden ontkracht en op den duur zelfs kan worden veranderd. Dit doen zij niet (primair) om stigmatisering te voorkomen, maar vooral om het imago van ‘de Marokkaan’ als overlastgevend, crimineel, moslimextremist en/of ‘de Ander’ te *weerleggen*. Het zijn dus geen gedragingen waarmee men zich vanuit een puur *individueel* doel *disidentificeert* met de stereotype ‘Marokkaan’ – zoals in het geval van de copingtechniek *disidentificeren* (§8.2.2) binnen de copingstrategie van het *selectief conformeren*, maar doelbewuste pogingen tot het *weerleggen* van het negatieve imago van Marokkaanse Nederlanders en/of moslims als *collectief*.

Deze strategie wordt – net als *selectief conformeren* – door een overgrote meerderheid van de gesproken jongemannen als strategie gehanteerd. Slechts drie respondenten zeggen deze strategie niet toe te passen doordat ze niet of nauwelijks contact hebben met ‘Nederlanders’ (Mohcine, 16, Hassan, 22 en Redouan, 25). De overige gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen *weerleggen* op vijf verschillende manieren: vertegenwoordigen, uitleggen, motiveren, aanspreken en actief inzetten.

8.4.1 Vertegenwoordigen

Marokkaans-Nederlandse jongemannen zien zichzelf soms als ambassadeur van ‘de Marokkaanse en islamitische gemeenschap in Nederland’ en proberen dan ook in *gemengde contacten* zich opzettelijk en opzichtig goed te gedragen om zo de bestaande negatieve beeldvorming over ‘Marokkanen’ en moslims te *weerleggen* en/of te verbeteren. Zo geven sommigen aan dit te doen door voor ‘Nederlanders’ als een soort van tegenhanger van de stereotyped ‘Marokkaan’ te fungeren:

“Concreet? Dat is doordat men uiteindelijk weet van: oké, Hafid [lacht] die heeft een Marokkaanse afkomst, maar het is een aardige jongen en hij doet zijn werk goed. Dus uiteindelijk is dat dan de beeldvorming die zij dan hebben over mij. En als zij dan inderdaad de krant lezen van: oh, Marokkaanse jongeren die halen weer rottigheid uit, blablabla, dan denken zij van: ja, dat beeld van Marokkanen zijn allemaal slecht, dat zij dan denken: nee, niet allemaal. Hafid, dat is gewoon een aardige jongen en die doet zijn werk goed en blablabla.” (Hafid, 35)

Zij hopen dat zij door hun goede gedragingen de beïnvloeding van ‘Nederlanders’ door het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ kunnen neutraliseren. Een deel van hen beschrijft ook hoe zij dit niet alleen proberen met bekenden in *gemengde contacten* – zoals vrienden, collega’s, burens en kennissen, maar ook met onbekenden in de openbare ruimte. Zij beschrijven allerlei interacties waarin zij ‘Nederlanders’ bijvoorbeeld opzichtig vriendelijk groeten, met hen een vriendelijk gesprek aanknopen en/of helpen met kleine alledaagse zaken als het openhouden van deuren, het helpen met sjouwen, opstaan voor mensen in het openbaar vervoer of het stoppen voor overstekende voetgangers of fietsers. Een mooi voorbeeld hiervan komt van Mustapha (21) die stelt dat hij juist vaak probeert te *weerleggen* als hij *stigma-symbolen* draagt als een trainingspak en een capuchon:

“Dan loop ik en zeg ik ineens: ‘Hoi, alles goed?’ Dan denken ze van: hè, hoe dan? [lacht] ‘Ja, met jou ook?’ Snap je? Dan gaat iemand zich ook anders opstellen. Dan komt zeg maar ook die omslag ineens van: ‘Oh ze zijn wel relax.’ Hij kijkt misschien wel eerst zo van: wie ben jij, wat doe je hier [lacht]? Je weet toch? En dan is het toch opeens zo een Marokkaan die gewoon open is, gewoon vriendelijk is. En dat beeld moet gewoon echt wat meer naar voren komen.” (Mustapha, 21)

Zij proberen niet alleen aan bekenden en onbekenden te laten zien dat ‘Marokkanen’ en/of moslims goede mensen zijn als *weerlegging*, maar soms ook om te laten zien dat zij als Marokkaanse Nederlanders en/of moslims ook net als ‘gewone Nederlanders’ zijn. Dit doen zij concreet door bijvoorbeeld in *gemengde contacten* te benadrukken dat ze niet ieder jaar op vakantie gaan naar Marokko (bijv. Marouane, 26) of dat ze ook kijken naar het tv-programma *Heel Holland Baket* in plaats van alleen naar Arabische zenders via de schotel (bijv. Imad, 26). Hiermee proberen zij vooral het beeld van ‘de Marokkaan’ als ‘de Ander’ te veranderen. In sommige gevallen laten Marokkaans-Nederlandse jongemannen bovendien ook bewust negatieve gedragingen na om algemene vooroordelen over ‘Marokkanen’ en moslims niet te bevestigen:

“Vroeger kon ik mij gewoon ziekmelden als ik geen zin had. ‘Wallah’ [bij Allah], dan denk ik gewoon van: ‘Later! Het zal wel.’ Of als ik op vakantie wil gaan dan zeg ik: ‘Ik ben ziek.’ Maar nu doe ik dat niet meer. Ik meld me echt niet ziek. Als ik geen zin heb, dan maak ik zin. Dan haal ik er wel af en toe bij van: ‘Zie je? Weer zo een Marokkaan die de ziektewet ingaat en de boel fleest en met vakanties doet alsof ie ziek is en zo.’” (Karim, 29)

Dit achterwege laten van stigma-gedragingen vanwege een *stereotype threat* (Steele & Aronson, 1995) lijkt een overlap te hebben met *maskeren* (§8.2.1), maar onderscheidt zich wederom in het motief. Men wil met het achterwege laten van negatieve gedragingen

primair het ‘collectieve’ imago niet schaden (*weerleggen*) en is niet primair uit op het voorkomen van stigmatisering van ‘zichzelf’.

Dit goed vertegenwoordigen van ‘Marokkanen’ en/of moslims wordt tot slot door sommigen gezien als een plicht van iedere Marokkaanse Nederlander als deel van dezelfde ‘Marokkaanse gemeenschap’, maar vooral als plicht van de moslim om de islam op een positieve manier te vertegenwoordigen:

“Wij hebben zo een mooi geloof en wij hebben zoveel regels en fatsoensnormen ook, dat ik denk van dat ga ik laten zien. [...] Ik vind het bijvoorbeeld heel raar, ik kan er niet tegen als ik ergens iets op de grond heb laten slingeren en dat mensen mij daar op aan zouden spreken. Dan schaam ik me dood, weet je wel? Sommige mensen hebben daar kennelijk geen moeite mee, maar ik wel. Want je vertegenwoordigt hoe dan ook, onbewust, vertegenwoordig je de islam op een bepaalde manier. Een ambassadeur [lacht].” (Imad, 26)

Enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen wijzen dan ook expliciet op de term *da’wa*: het oproepen en uitnodigen tot en vertegenwoordigen van de islam – wat ook middels voorbeeldgedrag kan worden gedaan – als individuele verplichting voor moslims, maar ook de collectieve verplichting van de moslimgemeenschap.

8.4.2 Uitleggen

Marokkaans-Nederlandse jongemannen proberen de negatieve beeldvorming over ‘Marokkanen’ en/of moslims niet alleen te *weerleggen* door goed gedrag te vertonen, maar ook door in gesprekken met ‘Nederlanders’ dit beeld te verbeteren (zie ook *rationeel reageren*: Ketner, 2010, p. 69):

“Ja, weet je, als ik in een groep zit en ik heb direct contact met die mensen, dan probeer ik wel de andere kant van het verhaal toe te lichten. Als er negatief gesproken wordt, dan zeg ik van: ‘Ho, wacht eens even, dat is niet bij allemaal zo.’ Als ze het dan aan mij vragen, dan vertel ik hoe het bij mij zit. Dat het, even heel gek gezegd, niet normaal is om de criminaliteit in te gaan of negatief in het nieuws te komen.” (Oualid, 32)

Sommigen proberen in dergelijke discussies het negatieve beeld dat is ontstaan te *weerleggen* door te wijzen op positieve aspecten van Marokkaanse Nederlanders en/of moslims die er zijn in Nederland:

“Als er bijvoorbeeld iets slechts is over Marokkanen, bijvoorbeeld na een incident, komt bijvoorbeeld het onderwerp op: ‘Ja, ze moeten gewoon alle Marokkanen uit voetbal halen [wijzend op het Grensrechterincident uit 2012, red.].’ Bijvoorbeeld. Ja, maar ik zeg: ‘Waarom zouden ze dat doen? Heb je ooit iets gehoord van bijvoorbeeld Afellay of Boulahrouz? Hebben zij iets verkeerd gedaan?’” (Othman, 17)

Hierbij wijst men dan op bijvoorbeeld de ‘Marokkaanse’: burgemeester van Rotterdam, jurylid van het populaire televisieprogramma *The Voice* Ali B., cabaretier Najib Amhali en andere prestaties van Marokkaanse Nederlanders in Nederland (zie ook §6.1.2).

Dit *uitleggen* leidt op den duur dan ook tot de constructie van kant-en-klare weerleggingen op vaak terugkomende negatieve informatie over ‘Marokkanen’ en moslims. Een concreet voorbeeld is een batterij aan weerleggingen die onder hen te vinden is en zij gebruiken om ‘Nederlanders’ *uit te leggen* dat criminaliteit niet iets ‘Marokkaans’ is. Veelgehoorde weerlegging zijn: omdat in dat geval *alle* Marokkaanse Nederlanders zo zouden zijn, Marokkanen in landen als Engeland en de Verenigde Staten niet of nauwelijks met sociale problemen kampen, Marokko anders één groot boevennest zou zijn, dergelijke gedragingen in ‘de Marokkaanse cultuur’ en/of de islam juist onacceptabel zijn, Marokkaanse ‘migranten’ in de jaren vijftig, zestig, zeventig hier al de boel op zijn kop zouden hebben gezet of op het feit dat Marokkaanse Nederlanders in hun eigen directe omgeving juist overwegend positief bezig zijn. Enkelen wijzen op de weerlegging dat de probleemjongeren in kwestie volgens hen ‘Nederlanders’ zijn en niet of nauwelijks (meer) ‘Marokkaans’:

“Voor zover ik weet, als jij hier bent geboren en getogen, hier bent opgegroeid, hier bent geworden wie je uiteindelijk daadwerkelijk bent, dan is dit land toch hetgeen wat jou heeft gemaakt? En dan ben je naar mijn idee gewoon een Nederlander. Of het nou goed is of slecht. Dit land heeft jou uiteindelijk gemaakt, gevormd naar de persoon die je bent. Natuurlijk heb je wel invloeden gehad, maar je bent gewoon wel hier opgegroeid, dus dan ben je naar mijn idee gewoon Nederlander. Dat is dus wat ik bedoel, dat soort dingen zeg ik dan.” (Ouadie, 24)

Zij wijzen daarnaast ook nog op een scala aan alternatieve verklaringen die zij in discussies aandragen om de oververtegenwoordiging van Marokkaanse Nederlanders in de criminaliteit *uit te leggen*, zoals: armoede, verveling en het uit zijn op snel geld om materiële behoeften te vervullen, die volgens hen plausibeler zijn dan de als stigmatiserend ervaren culturele verklaringen.

Ook bij het *uitleggen* geven sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen aan in dergelijke discussies bewust te zijn van hun zelfpresentatie en op hun hoede te zijn om geen vooroordelen te bevestigen (*stereotype threat*). Een concreet voorbeeld van ervaren spanning bij het gebruik van deze *reformeertechniek* wordt gegeven door Khalid (27) als hij vertelt over een stigmatiserende discussie waarin hij met een docent was verwickeld, maar waarbij hij op tijd zijn emoties wist te beheersen:

“Maar toen zag ik wel op een gegeven moment dat als ik mijn stem had verheft, want ik wou mijn stem verheffen, dat ik wel bijna in die zou ik maar zeggen, in die houding kwam van dat ik het bijna had bevestigd. Weet je? En hij dacht ook dat het daar naar toe ging. Maar ik gebruikte niet mijn emoties, ik gebruikte mijn verstand. Je moet juist niet je emoties, maar je verstand gebruiken. Als je emotioneel erop ingaat dan ga je niet meer denken. Dan ga je alles doen, dan ga je schreeuwen, dan ga je niet goed uit je woorden komen. Gebruik je je verstand? Dan kun je het beter uitleggen.” (Khalid, 27)

Zouhair (35) geeft aan dat sommige Marokkaans-Nederlandse jongeren – die hij in zijn werkzaamheden als jongerenwerker aantreft – niet capabel genoeg zijn om op een nette manier het stigma te *weerleggen* in gesprekken en discussies met ‘Nederlanders’ en vaak vanuit negatieve emoties reageren en hiermee het stigma niet *weerleggen*, maar juist bevestigen. Hij geeft ook aan dat hij hen dit als jongerenwerker middels activiteiten probeert aan te leren en ze hier ook op wijst in de dagelijkse omgang met hen¹¹⁶. Tot slot geven sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen nog aan dat dit *uitleggen* in sommige gevallen door hen als vervelend wordt ervaren, maar zij desondanks hiertoe overgaan:

“En natuurlijk krijg je heel vaak vragen als het over een onderwerp gaat waar de islam heel anders over denkt dan in de Nederlandse cultuur wordt geaccepteerd. Dan ben jij altijd degene die dat allemaal moet beantwoorden. Maar ik ben niet degene die een specialist over het geloof is. Ik hoef die vraag niet te beantwoorden. Maar ja, je bent wel degene die op dat moment daar aanwezig is, dus ze verwachten wel wat van je. En dat maakt het ook af en toe niet leuk. Je wil het daar niet over hebben, je wil gewoon lekker een gezellige avond hebben.” (Adam, 25)

8.4.3 *Distantiëren*

Eerder zagen we al dat de oproep in het mediadiscours tot het *distantiëren* van de negatieve gedragingen van andere ‘Marokkanen’ en/of moslims door Marokkaans-Nederlandse jongemannen als beschuldigend, beledigend, generaliserend en over het algemeen stigmatiserend wordt ervaren (§6.1.4). Ook zagen we dat sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen het vervelend vinden als hen wordt gevraagd hoe zij denken over de negatieve gedragingen van andere Marokkaanse Nederlanders of moslims, omdat zij dan het gevoel hebben *gepeild* te worden (zie §7.2.2). Een reactie van sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen op deze ervaren stigmatisering is om – in de meeste gevallen ondanks dat het als negatief wordt ervaren – gehoor te geven aan deze oproep om de Marokkaanse en/of moslimgemeenschap te *distantiëren* van de negatieve ‘Marokkanen’ en/of moslims en deze distantie *uit te leggen*. Zo geeft Mimoun (15) aan hoe hij bij een *schoolconfrontatie* na de aanslag op het hoofdkantoor van Charlie Hebdo in Parijs (2015) reageerde met *distantiëren*:

“Ik heb gewoon gezegd van: ‘Oké als het moslims zijn, moeten ze niet gelijk alle moslims pakken. Want eigenlijk is ons geloof, de islam, een respectvol geloof en wij moeten eigenlijk mensen respecteren.’ Toen had ik ook gezegd van: ‘Ja, je moet niet gelijk denken dat alle moslims zo zijn.’ Dus eigenlijk ja, eigenlijk mensen die dat hebben gedaan, zijn eigenlijk geen moslims zijn, vind ik.’” (Mimoun, 15)

Ali (28) vertelt hoe hij op zijn werk reageerde met *distantiëren*, nadat een collega na deze aanslag op Charlie Hebdo bij hem op de kamer even kwam *peilen* hoe hij daar precies over denkt (zie §7.2.2):

¹¹⁶ Dit is op zich weer een vorm van *actief inzetten*, zie §8.4.5.

“Toen heb ik uitgelegd dat... en hier gaat het dan niet over Marokkanen, maar de islam, daarvan heb ik gezegd: ‘Dit is de islam niet, hier staat de islam niet voor.’ Dus, als mensen echt naar mij toe komen, dan zal ik dat echt uitleggen zo.” (Ali, 28)

Dit *distantiëren* wordt veelal toegepast als het gaat om moslims die negatieve gedragingen verrichten, zoals de verscheidene terroristische aanlagen in Europese steden of de reeks onthoofdingen door IS. Als het gaat om overlastgevende of criminele gedragingen van Marokkaans-Nederlandse jongemannen, wordt dit *distantiëren* niet of nauwelijks toegepast, maar maakt men meer gebruik van *uitleggen* (§8.4.2) als besproken in de vorige paragraaf. Voor dit verschil heb ik geen plausibele verklaring kunnen vinden. *Distantiëren* wordt tot slot door sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen – ondanks het idealistische doel – met tegenzin toegepast, omdat het indruist tegen de onschuldspresumptie – ze wijzen op de *guilty until proven innocence*-claim – en ze niet geheel vrijwillig reageren op het verwijt dat ze schuldig zijn totdat hun onschuld is bewezen.

8.4.4 Motiveren

Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven verder ook aan dat stigmatisering in het mediadiscours en/of in het dagelijks leven hen juist motiveert om maatschappelijke succesvol te zijn – om goed te presteren in het onderwijs of op de arbeidsmarkt om preciezer te zijn – om zo bestaande vooroordelen over Marokkaanse Nederlanders – zoals criminaliteit en werkloosheid – te ontcrachten:

“Ik wil anders zijn ja. Ik wil niet zijn zoals diegene die in het nieuws komt of zo. Dus probeer je je gewoon goed op je school te richten en zo. Dat geeft je toch wel een beetje motivatie.” (Adil, 19)

Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen gaan nog verder in deze *self-defeating/destroying prophecy*¹¹⁷: een onjuiste definitie van de sociale werkelijkheid roept gedrag op waarmee de onjuiste definitie wordt weerlegd. Zij ervaren het negatieve spreken over ‘Marokkanen’ of moslims als een directe provocatie en raken dan gemotiveerd om niet alleen het tegendeel te bewijzen, maar ook om dit vervolgens bij ‘de Nederlanders’ in te wijven:

“Dat motiveert mij eigenlijk enorm. Omdat ik ja, ik moet eigenlijk niks, maar als ze zo over ons gaan denken, waarom laten we ook niet zien dat wij niet zo zijn en nog beter zijn? [...] Ik heb het gevoel dat ik soms die mensen wil teleurstellen [lacht]. Dat ze gewoon echt zo slecht over ons denken, dat ik gewoon echt meer dan goed wil doen om te laten zien dat ik, dat wij anders zijn.” (Farid, 27)

In sommige gevallen is het niet het algemene ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ of moslims dat hen motiveert, maar is het een specifieke stigmatiserende ervaringen die hen

¹¹⁷ Tegenovergestelde van een *self-fulfilling prophecy*: een onjuiste definitie van de sociale werkelijkheid roept gedrag op waarmee de onjuiste definitie werkelijkheid wordt.

direct aanzet tot goede prestaties en het stigma in die desbetreffende interactie te weerleggen:

“Het was een witte school. Wij waren eigenlijk de enige Marokkanen die daar op school zaten. Mijn broers en zussen en zo. Best wel wennen. Je bent toch een minderheid. Echt een minderheid. Ik kan me nog herinneren dat ik vaak werd uitgelachen voor die taaltoets. Ik was heel slecht. En dat gaf mij extra ‘djunun’ [woede] om juist te presteren. En uiteindelijk had ik MAVO-advies gekregen, maar had ik HAVO/VWO-niveau gescoord. Ik had zeven punten hoger gescoord.” (Driss, 26)

Uit de ervaringen van Marokkaans-Nederlandse jongemannen met deze reacties op stigmatisering wordt tot slot ook duidelijk dat ouders in sommige gevallen een belangrijke instigator van deze specifieke *reformeertechniek* zijn:

“Dat zegt mijn moeder wel, die zegt: ‘De Nederlanders denken slecht over Marokkanen. Je moet gewoon laten zien dat je ook goed bent op school, dat je later een goede baan hebt en dan kun je laten zien dat er ook goede Marokkanen zijn.’”

Goffman (1963) beschrijft het motiverende effect van stigmatisering en de hierdoor ervaren provocatie ook terloops en beschrijft deze reactie als een poging om het tegendeel van tekortkomingen te bewijzen door persoonlijke inspanning te verrichten op gebieden die gewoonlijk niet of nauwelijks toegankelijk zijn voor de gestigmatiseerde. Men kan dan gedrag vertonen dat men niet verwacht van de gestigmatiseerde, zoals lichamelijk gehandicapten die meedoen aan allerlei fysiek zware sporten. Dit leidt dan volgens hem ook tot voldoening bij de gestigmatiseerde (p. 20-21), zoals we dus ook zien bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen.

8.4.5 Aanspreken

Het in het dagelijks leven geconfronteerd worden met Marokkaanse Nederlanders en/of moslims die het stigma bevestigen, leidt bij sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen – zoals we zagen in §6.3 – tot gevoelens van woede, schaamte en medelijden. Een deel van hen reageert hier dan ook *weerleggend* op door in te grijpen en deze personen aan te spreken op hun negatieve gedragingen:

“Oh, gatverdamme. Helemaal spuug- en spuugzat. En ik geef ze ook meestal een tik op hun achterhoofd als ik ze zie. Ik ben daar heel... ik zie ze soms in de tram of zo en dan zeg ik er echt wat van. Ja, joh kom op.” (Marouane, 26)

Een belangrijke kanttekening die door veel van deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt geplaatst bij deze *reformeertechniek*, is dat het niet altijd geheel zonder risico is. Men kan namelijk het gevaar lopen om zelf doelwit van de negatieve gedragingen van de stigma-bevestigende personen te worden:

“Ja, ik wil dan het liefst uitstappen en er wat van zeggen, met ze in dialoog gaan, in gesprek gaan: ‘Waarom doen jullie dat?’ Maar het risico bestaat dat

jij dan ook onderdeel wordt van het conflict. En dat wil je niet. Vooral met de verhalen die je nu hoort. Ja, hij steekt jou zo neer, het interesseert hem niet. 'Ewa' [Nou] ja, wil je dat er voor opgeven? Ja... dat is een overweging die je maakt." (Yahya, 27)

Bij het bespreken van dit risico wordt door sommigen aangegeven dat dit aanspreken wel op 'de juiste manier' moet gebeuren. Men stelt bijvoorbeeld dat dit op een subtiële, grappige en respectvolle manier moet gebeuren en het ook helpt als dit in het Arabisch of Berbers gebeurt. Men moet ten slotte vooral goed inschatten of de aan te spreken Marokkaanse Nederlander wel 'voor rede vatbaar' is:

"Bijvoorbeeld er is iets en dan zeg je: 'Asahbi, shket dir?' [Vriend, wat ben je nou aan het doen?] Op een rustige manier: 'Eh niet doen. Ik begrijp jou, maar die Nederlander begrijpt jou niet.' En dan zegt ie: 'Ja, sorry, sorry...' Ik heb echt dit soort reacties gehad. Maar sommige 'rhi etshoef fihoem et qoel hedoe ga' men hdar m'ahoem' [als je ze ziet, weet je meteen van met deze valt niet te praten]. 'Bayan fe wadjhoe' [Is van zijn gezicht af te lezen]. Je ziet gewoon daar dring je niet tot door. Maar er zijn heel veel potentiële types die dan, die moet je gewoon op een normale manier benaderen." (Nadir, 31)

8.4.6 Actief inzetten

Er zijn ook Marokkaans-Nederlandse jongemannen die *weerleggen* door zich *actief in te zetten* voor Marokkaanse Nederlanders en/of moslims. Zo vertellen enkele jongemannen over stichtingen of verenigingen waar ze zich aan hebben of hadden verbonden, die direct of indirect doel hadden om het negatieve groepsimago van Marokkaanse Nederlanders te *weerleggen*:

"Ik deed vrijwilligerswerk. Sportclubs met allochtone leden, daar komen veel problemen bij kijken. Als ze niet aan hun financiële verplichtingen voldoen, gedragsproblemen, boetes die clubs krijgen en dergelijke. En dat probeer je op te lossen. Weinig vrijwilligers, slechte trainers, al die zaken komen erbij kijken. En daar was ik onderdeel van. En ik probeerde dat juist op te lossen." (Driss, 26)

Binnen de respondentengroep zijn ook drie jongemannen werkzaam of werkzaam geweest als jongerenwerkers. Zij vertellen hoe zij zich via het jongerenwerk hebben ingezet voor – onder andere een beter imago van Marokkaanse Nederlanders in Nederland. Zouhair (35) somt bijvoorbeeld allerlei initiatieven op die door hem zijn of op het moment worden uitgevoerd, maar ook projecten die door Marokkaans-Nederlandse jongeren op eigen initiatief zijn ontwikkeld en gestart en die hij heeft ondersteund, met als doel het negatieve groepsimago van 'Marokkanen' direct of indirect op te poetsen. Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn niet alleen actief in het vrijwilligers- of welzijnswerk. Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen kiezen mede voor bepaalde studie- of beroepsgebieden – zoals pedagogiek, geneeskunde, psychologie, psychiatrie, overheidsbeleid en de advocatuur – om een positieve bijdrage te kunnen leveren aan de sociale problemen waarmee een deel van de Marokkaanse

Nederlanders mee kampen en input zijn voor het negatieve beeld van de ingebeelde groep van ‘Marokkanen’.

Daarnaast probeert een aantal Marokkaanse Nederlanders zich via de politiek of kunst actief in te zetten om het stigma te ontcrachten. Politici zoals Nordin El Ouali (35) en Mohammed Mohandis (31) proberen de stigmatisering van Marokkaanse Nederlanders en moslims op democratische en politieke wijze te veranderen. Anderen proberen het negatieve beeld over ‘Marokkanen’ en moslims op meer artistieke wijze te *weerleggen*, zoals Abdelkarim El Fassi (31) via fotografie, film en columns en Ali B. (35) via muziek, tv en theater:

“Hoe meer het idee heerst ‘kut-Marokkanen’, des te groter de behoefte is aan een knuffel-Marokkaan. Er is gewoon heel veel spanning rondom dit onderwerp. En waar veel spanning is, is behoefte aan ontlading. Toch? Je hebt het toch ook als er spanning op je buik zit dan moet je toch ook een goeie scheet laten? Toch? Lekker toch? Ja. Ik ben de scheet van de Marokkaanse buikpijn.” (Ali B. in: de VICE-documentaire ‘Mocrorappers: De straat, de woede, de hits’, 2016¹¹⁸)

8.4.7 Weerleggen: een idealistische en harmonieuze engagement-strategie

Weerleggen is – in tegenstelling tot *negeren* en *selectief terugtrekken* – een duidelijke *engagement*-strategie. Marokkaans-Nederlandse jongemannen onttrekken zich met *weerleggen* niet aan de stigmatiserende situatie (*negeren*) en proberen deze ook niet te vermijden (*selectief terugtrekken*), maar mengen zich juist in *gemengde contacten* en/of stigmatiserende situaties om het negatieve beeld van ‘Marokkanen’ en/of moslims ten positieve te veranderen. Het is daarnaast een andere *engagement*-strategie dan *conformer*en – namelijk een *primaire controle*-strategie. Dit omdat men zichzelf niet aan de situatie aanpast zoals bij een *secundaire controle*-strategie, maar de situatie juist aan een eigen ideaalbeeld probeert aan te passen.¹¹⁹ Dit wordt zowel gedaan op een *dynamische* – het tijdens een stigmatiserende ervaring *uitleggen*, *distantiëren* en *gemotiveerd raken* – als op een *preventieve* manier – *vertegenwoordigen* en *aanspreken*.

Weerleggen onderscheidt zich verder van de eerder besproken reacties doordat het óók een *collectief* doel dient – te weten een verbetering van het negatieve groepsimago van Marokkaanse Nederlanders en moslims – in plaats van sec een *individueel* doel. Hieruit komt ook een andere onderscheidende dimensie naar voren die niet is besproken in het conceptueel kader (§3.5), namelijk pragmatisme versus idealisme. Waar we reeds zagen dat *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* vooral pragmatische reacties zijn met directe effecten – zoals het verwerken van negatieve stimuli of het voorkomen of vermijden van stigmatisering in *gemengde contacten*, zien we dat *weerleggen* meer gericht is op een langetermijneffect, namelijk het creëren van een ‘samenleving’ waar stigmatisering

¹¹⁸ <http://noisey.vice.com/nl/article/mocrorappers-de-sstraat-de-woede-de-hits>.

¹¹⁹ *Motiveren* lijkt hier een kleine uitzondering op, omdat hierbij wel sprake is van een kleine aanpassing van jezelf, namelijk meer je best doen om succesvol te zijn. Dit wordt door echter niet gezien als *conformer*en, omdat het een vrijwillige, gewenste en positieve aanpassing van een handeling is die reeds werd verricht.

van ‘de Marokkaan’ of moslim tot de verleden tijd behoort. Dit streven naar een bepaald ideaalbeeld van ‘de samenleving’ wil men met *weerleggen* op een harmonieuze en vreedzame wijze realiseren.

8.5 Verzetten

Marokkaans-Nederlandse jongemannen maken naast *negeren*, *selectief conformeren*, *selectief terugtrekken* en *weerleggen* soms ook gebruik van een *verzetsstrategie*. Ongeveer de helft van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt om verschillende redenen de stigmatiserende ‘Nederlander’ in sommige gevallen met de stigmatisering te confronteren en het conflict dat hierop kan volgen niet te schuwen. Binnen dit *verzetten* door Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn vijf technieken te onderscheiden: *fel confronteren*, *snoeien*, *treiteren*, *wraak nemen* en *geweld*.

8.5.1 Fel confronteren

Marokkaans-Nederlandse jongemannen proberen zich soms te *verzetten* tegen onrecht dat hen is aangedaan door degene die stigmatiseert ermee te confronteren. Zij gaan dan fel woordelijk protesteren om te laten merken dat voor hen een grens van toelaatbaarheid is overschreden en eisen dat deze stopt en/of de gevolgen hiervan ongedaan worden gemaakt:

“Dat je echt verhaal gaat halen. Dat je zegt: ‘Hé, hoezo dan niet? Waarom dan niet? Kan ik diegene dan spreken die daarover gaat of wat dan ook? Ook gewoon met politie op straat, weet je wel? Dan rij je op een brommertje langs en dan zet ie je aan de kant, dan zegt ie: ‘Ja, er is net wat gebeurd en je voldoet aan het signalement.’ Dan vraag ik: ‘Wat is het signalement dan?’ ‘Ja, gewoon zwarte scooter, twee jongens op een zwarte scooter.’ En dan: ‘Wat voor twee jongens op een zwarte scooter en wat is er dan gebeurd?’ En dan zegt ie dat ook niet. Hij is gewoon puur zomaar even aan het controleren, weet je wel? Maar ja, dan ga je wel echt in discussie met zo een agent.” (Ouadie, 24)

Men gaat dan de discussie aan om de andere persoon in de interactie te confronteren met de stigmatisering of om het ervaren onrecht direct ongedaan te maken. Dit gebeurt dan – in tegenstelling tot de *weerlegtechniek* van het *uitleggen* (§8.4.2) – op een onvoorzichtige, confronterende en/of bekritiserende manier, maar toch ook nog wel op basis van argumenten:

“Nou ja, ik heb [lacht] vrij recent een discussie gehad met een klant in de winkel. Ik zag een moslimman binnenkomen met een mevrouw in een boerka. Nou ben ik zelf ook geen fan van de boerka, maar goed, dat terzijde. Maar weet je, dan roept die klant van: ‘Joh hé, mevrouw, dat mag niet in Nederland.’ Ja, die vrouw en meneer die horen dat vaker, dus die lopen gewoon door. Maar dan draai ik me om en zeg: ‘Maar mevrouw hoe komt u daarbij dat dat niet mag in Nederland?’ ‘Ja, nee, maar dat zegt de wet.’ Ik zeg: ‘Nou goed, dan moet je je huiswerk beter doen, want die wet gaat alleen over openbare ruimtes, dus een bus, een gemeentehuis, maar

hier mag je wel degelijk met een boerka lopen.’ ‘Oh, dus jij bent ook zo een moslim?’ Ik zeg: ‘Ja, dat ben ik en ik ben er ook trots op ja. Is dat een probleem dan?’ ‘Ja, ja, ja...’ En toen is ze weggelopen. Ja, weet je, daar probeer ik dan wel heel fel in te zijn. Daar kan ik dan niet tegen, weet je wel?’ (Badr, 32)

Deze techniek wordt soms ook door politici of artiesten gebruikt. Als voorbeelden van *politiek verzetten* kan men denken aan Nordin El Ouali (NIDA) en Farid Azarkan (DENK), die vanuit hun politieke posities stigmatisering door ‘autochtone Nederlanders’ fel confronteren. Als voorbeelden van *artistiek verzetten* kan men denken aan Marokkaans-Nederlandse rappers als Appa, Salah Edin en Ismo die zich via hun muziek verzetten of hebben verzet tegen stigmatisering:

“Het land van de hoogste percentage moslimhaters
Het land dat is opgebouwd door onze vaders
Het land dat ons ziet als gevaar en terreur
Land van mooie dromen, stelt me teleur
Het land van kapitalisme, onderhuids racisme, materialisme, het land dat loopt te bitchen
Het land van terrorisme
Het land van extremisten
Het land waar je je mening, niet zomaar vrij kan spitten.”
(Salah Edin¹²⁰)

8.5.2 *Snoeien*

Marokkaans-Nederlandse jongemannen gaan in mindere mate – en vaak impulsief en meer vanuit de emotie – de strijd aan met stigmatisering door nog feller van zich af te bijten. In plaats van dat men zaken toelicht, verheldert of nuanceert om de ander te overtuigen of over te halen – zoals met *weerleggend uitleggen* (§8.4.2) of op een confronterende, maar fatsoenlijke manier de ‘Nederlander’ confronteert – zoals met *fel confronteren* (§8.5.1), gaat men *snoeien*, oftewel fel, onbeschaamd en onbeleefd tekeer tegen de ‘Nederlander’ die de stigmatiserende opmerking maak of handelingen verricht:

“Ik had één domoor als collega, die is echt gewoon dom. Hij maakt grappen over moslims en Marokkanen. Als er iets in de krant staat over Marokkanen of moslims: ‘Ja, lekker voor ze.’ Dan had ie er een mening over. Maar ja, hij kent niet zo veel Marokkanen, hij kent niet zo veel moslims, maar hij heeft er wel een hele goeie mening over. Nou, dat moet ik niet hebben. En helemaal niet tegen mij! Met hem heb ik heel veel ruzie gehad. [...] Ik ben niet zo snel boos, maar als het over Marokkanen of Turken gaat, dan ben ik keihard. Dan *snoei* ik. Echt, maakt niet uit wie. De directeur, collega, maakt niet uit wie ik voor me heb, ik *snoei* hem. Gewoon keihard.” (Oussama, 26)

Het aandragen van argumenten komt in deze techniek te vervallen. Zij willen namelijk de ervaren stigmatisering niet (meer) bediscussiëren, maar direct het onrecht beëindigen

¹²⁰ Songtitel: *Het land van...* Album: Nederlands Grootste Nachtmerrrie. Uitgave: Top Notch, 2007.

en/of in sommige gevallen de stigmatisering vergelden door de ander pijn te doen. Dit laatste gebeurt volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen vooral in de vorm van verbaal geweld zoals dreigen of schelden:

‘Ewa’ [Nou] ja, dat is een standaardprobleem, dat je [bij uitgaansgelegenheden, red.] niet wordt binnengelaten, omdat je Marokkaan bent. Dan is het uitschelden. Dan is het alles. Omdat je... gaat een leuke avond met je vrienden, je wil ergens naartoe gaan. [...] Ja. Dat doe je dan op dat moment: ‘Vieze racisten, teringlijer.’ Ja, zulke dingen. Jawel, dat zeg je dan gelijk.” (Redouan, 25)

8.5.3 Treiteren

Marokkaans-Nederlandse jongemannen *verzetten in gemengde contacten* soms ook op een meer subtiële en spottende manier dan *fel confronteren* of *snoeien*. Dit doen zij door de ‘Nederlander’ die stigmatiseert te *treiteren* met bepaalde reacties. Een veelgehoorde vorm van *treiteren* door Marokkaans-Nederlandse jongemannen is het in discussies over de oververtegenwoordiging van ‘Marokkanen’ in de criminaliteit honend wijzen op de volgens hen oververtegenwoordiging van ‘Nederlanders’ in andere criminaliteitsvormen, zoals ontucht met minderjarigen:

“Bijvoorbeeld wat ik ook vaak zeg is: ‘Dan heb ik liever een Marokkaan die een bankoverval pleegt dan een Nederlander die het leven van een vierjarig meisje verkloot. Pedofilie.’ Dan zeg ik dat, daar ben ik gewoon heel direct in.” (Kamal, 21)

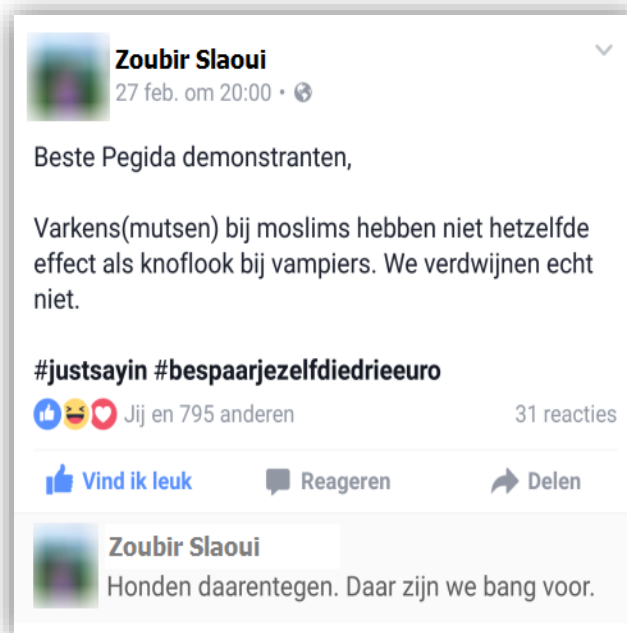
Een ander veelgehoorde vorm van *treiteren* die in gesprekken wordt toegepast als men de vraag krijgt van ‘Nederlanders’: ‘Waar kom je vandaan?’ Zij reageren dan door de plaats in Nederland te noemen waar ze wonen of geboren zijn en blijven dit ondanks doorvragen een aantal keren herhalen, wetende dat de ‘Nederlander’ eigenlijk vraagt naar Marokko. Een dergelijke vraag wordt door deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen in sommige specifieke *gemengde contacten* als stigmatiserend ervaren, omdat zij dit benadrukken van hun exogene afkomst in dat specifieke contact als een vorm van sociale uitsluiting ervaren. Weer een ander voorbeeld komt van Hafid (35) die snel en gevat reageert op een opmerking van een ‘Nederlander’ waarin een als stigmatiserend ervaren laag verwachtingspatroon schuilgaat:

“Laatst met het offerfeest liep ik een pompstation binnen en had ik een ‘abaya’ [islamitisch gewaad, red.] aan. En op een gegeven moment raakte ik in gesprek met de caissière en die zegt in één keer: ‘Oh, wat spreekt u goed Nederlands.’ [lacht] Dan zeg ik: ‘Ja, u spreekt ook goed Nederlands’ [lacht].” (Hafid, 35)

Hiermee confronteert Hafid (35) de ‘Nederlander’ in de interactie op een subtiële wijze met de stigmatiserende opmerking en communiceert hiermee dat hij ook een ‘gewone Nederlander’ is en dat niet alle Marokkaanse Nederlanders slecht Nederlands spreken. Dergelijke treiterende reacties volgen niet alleen op opmerkingen of bepaalde discussies, maar worden ook toegepast wanneer men stigmatiserend wordt behandeld. Een voorbeeld hiervan komt van Issam (28) die advocaat van beroep is:

“Bij de rechtbank mogen advocaten naar binnen met een pasje, want die hoeven niet door de detectiepoortjes. Ik liep zo en daar staat dan zo een beveiligiger en die zegt: ‘Ja, dit is alleen voor advocaten.’ Ik zeg tegen hem: ‘Nou, ik heb op school gezeten. En jij?’ ” (Issam, 28)

Issam pareert de opmerking dat hij geen advocaat is door te wijzen op zijn geschooldheid en de geschooldheid van de beveiligiger in twijfel te stellen. De dataverzameling bevat verder nog veel meer anekdotes waarin treiterende opmerkingen worden gemaakt door de Marokkaans-Nederlandse jongemannen, zoals bij verdachtmakingen door beveiligings- of winkelpersoneel, etnisch profileren door de politie of zoals bij toegangsweigeringen door portiers in het uitgaansleven. Hierbij gaat het – in tegenstelling tot *fel confronteren*, maar net als *snoeien* – niet meer om het halen van je recht of het bekritisieren van de ander, maar meer om de ander te bespotten en hiermee de stigmatisering voor jezelf te vergelden.



Afbeelding 22: Gedeeld door een Marokkaanse jongeman als reactie op de diverse Pegida-demonstraties in Nederland begin 2016 waarbij men varkensmutsen droeg [27-02-2016].

8.5.4 *Wraak nemen*

Marokkaans-Nederlandse jongemannen verzetten zich ook tegen stigmatisering door middel van wraakacties waarmee zij de ‘Nederlander’ trachten te straffen voor stigmatiserende opmerkingen of handelingen. Deze wraakacties kennen twee vormen. De wraakactie kan ten eerste een reactie zijn op de algemene negatieve beeldvorming en/of algemene stigmatisering van ‘Marokkanen’ en moslims in Nederland en is dan toevallig gericht op de desbetreffende ‘Nederlander’. Een veelgenoemde wraakactie is het corrigeren van ‘Nederlanders’ op taalfouten. Marokkaans-Nederlandse jongemannen kunnen iedere willekeurige ‘Nederlander’ op taalfouten corrigeren als algemene vergelding voor het bestaande vooroordeel dat ‘Marokkanen’ slecht Nederlands spreken. De desbetreffende ‘Nederlander’ hoeft in dit geval het vooroordeel dus niet persé zelf te hebben:

Boujemaa: “Wat ik wel doe, als ik met Hollanders ben, ik verbeter hen vaak op hun fouten.”

Interviewer: “En waarom?”

Boujemaa: “Omdat Marokkanen volgens hen geen Nederlands kennen.”

Interviewer: “En hoe voelt dat dan op dat moment?”

Boujemaa: “Als een overwinning toch [lacht]. Nee, ik wil ze even op hun plek zetten soms. Weet je? Niet denken dat als je Nederlander bent, dat je boven ons staat. We zijn allemaal gelijk. Dus als je dat doet, dan denk je toch, weet je, we staan weer even gelijk.” (Boujemaa, 22)

Ten tweede kan de wraakactie ook een directe reactie zijn op een stigmatiserende opmerking of behandeling van een specifieke ‘Nederlander’, zoals een opmerking over de taalbeheersing van de Marokkaans-Nederlandse jongeman:

“Ook tijdens mijn studie bijvoorbeeld dat een medestudent zegt van: ‘Ja, ik heb gemerkt dat jij veel taalfouten maakt, zou je daar niet wat beter op kunnen letten?’ En hij zei ook letterlijk hè van: ‘Ja, jij met je Marokkaanse afkomst maakt heel veel fouten hè?’ Toen dacht ik: ja, wat heeft dit met mijn Marokkaanse afkomst te maken? En je bent niet veel beter dan ik hoor. Ik heb toen even een stukje van die medestudent doorgenomen en even teruggestuurd en de fouten met rood gemarkeerd en gezegd: ‘Jij maakt meer fouten dan ik. Wil je even gaan tellen hoeveel spelfouten jij maakt en ik?’ Dat vond ie niet leuk [lacht].” (Adam, 25)

De ‘Nederlander’ die het doelwit is van de wraakactie hoeft daarnaast ook niet per se weet te hebben van de negatieve handeling die is verricht om hem te straffen of dat hij gestraft is. Dat is voor de voldoening van de desbetreffende Marokkaans-Nederlandse jongeman niet altijd een vereiste. Zo vertelt Ouadie (24) bijvoorbeeld over hoe hij als jongerenwerker een wraakactie heeft uitgevoerd ten aanzien van een buurtbewoner die hem naar eigen zeggen niet groette vanwege zijn Marokkaanse afkomst:

“Op een dag liep ik dus weer met mijn collega en toen kwam ‘ie’ [een buurtbewoner die volgens Ouadie stigmatiseert, red.] zelf naar ons toe. Zegt ie: ‘Goedendag.’ Toen dacht ik ook van weet je, hij zegt nooit goedendag en nu wel? En toen begon ie met zijn verhaal van: ‘Ja, ik heb een vraagje, mijn fiets is pas gestolen, hij ziet er zo en zo uit, hebben jullie

toevallig iets gezien? Kunnen jullie niet iets voor mij doen?’ Toen dacht ik van: ja, nu kom je wel naar me toe? Weet je wel? Ik loop zo vaak langs dan zeg je nooit goeiedag en nu wil ie ineens vragen of ik toevallig iets heb gezien of mocht ik iets tegenkomen. Ja, ik heb gewoon normaal gereageerd natuurlijk. Heb ik gezegd van: ‘Hoe ziet je fiets eruit? En bla bla bla, weet je wel? Heb ik opgeschreven. Die man loopt weg en ik maak er een propje van en hij gaat de prullenbak in [lacht].’ (Ouadie, 24)

Dat de bewoner geen weet heeft van de door Ouadie uitgevoerde straf vanwege de stigmatisering doet dus niets af aan de voldoening die het hem oplevert. Hieruit wordt duidelijk dat *verzetten* in sommige gevallen ook *emotiegericht* kan zijn in plaats van *probleemgericht*, omdat het zich hier puur – de ‘Nederlander’ weet er niet van – richt op het reguleren van een eigen verlangen naar wraak. Een andere vorm van de *wraaktechniek* die wordt genoemd door Marokkaans-Nederlandse jongemannen is het *boycotten* van winkels en bedrijven die zich schuldig hebben gemaakt aan stigmatisering, bijvoorbeeld het achtervolgd worden door beveiligers of het krijgen van een stigmatiserende opmerking, zoals in het geval van Yousri (30):

Yousri: “Ik ging shoppen in een Versace-zaak en dat de verkoopster dan zegt van: ‘Ja, kan je dit wel betalen?’ Dat was een harde opmerking.”

Interviewer: “En wat deed je toen?”

Yousri: “Ja, gewoon lachen, maar ik liep wel meteen de deur uit. Ik wil daar dan niet, dat is dan geen zaak waar ik dan mijn geld aan wil uitgeven. Dat geld was er wel degelijk, maar jij verdient mijn geld niet. ‘Bam’ [impact van zijn wraakactie op de winkelier, red.]. En ik liep die zaak gewoon uit. Punt.” (Yousri, 30)

8.5.5 ‘Het kleine verzet’

Algemene ervaren stigmatisering of specifieke stigmatiserende ervaringen leiden soms tot wraakacties van Marokkaans-Nederlandse jongemannen waarmee zij vooroordelen over ‘Marokkanen’ of moslims bewust of onbewust bevestigen. Deze bijzondere vorm van *wraak nemen*, waarbij sprake is van een *self-fulfilling prophecy*, worden door Bouw & Nelissen aangeduid als ‘het kleine verzet’ (§3.2; 1988, p. 69-70):

Mustapha: “Ja, vroeger op de middelbare school of in een supermarkt dan zie je een beveiligers over die hele schappen heen kijken [lacht] van: ‘Wat ga jij meenemen? Wat ga jij jatten?’ Weet je? Ik was best wel vervelend. Dan ging ik juist doen alsof ik ging jatten. Stiekem zo en dan kwam ie echt achter me aan en zo. Op een gegeven moment loop je gewoon naar de kassa en dan betaal je gewoon.”

Interviewer: “Waarom deed je dat dan?”

Mustapha: “Van: blijf me maar volgen, je mag me volgen, maar ik ga je lekker helemaal gek maken [lacht]. Ik laat je helemaal voor niks lopen [lacht]. Hè, dan ga je het de volgende keer niet meer doen. Ja, dan stil je meer jouw eigen gevoel, dan zijn gevoel.” (Mustapha, 21)

Het gezien worden als een criminele ‘Marokkaan’ is voor sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen dan ook een reden om zich juist als zodanig te gedragen om de ‘Nederlander’ hiermee te straffen voor zijn stigmatisering.

In sommige gevallen is het niet duidelijk of het primair gaat om een wraakactie als reactie op een specifieke stigmatiserende ervaring of dat het gaat om kattenkwaad, overlastgevend of crimineel gedrag dat wordt *geneutraliseerd* doordat men zichzelf wijsmaakt dat het slachtoffer stigmatiseert en dus de negatieve bejegening verdient. Het zijn enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen die zelf aangeven dat het in plaats van een *wraakactie* misschien meer een vorm van *denial of the victim* is (Sykes & Matza, 1957, p. 668):

“We waren elke keer bij zo een internetcafé, dus we hebben ‘die dingen’ gelezen [het negatieve mediadiscours, red.], we hebben daar onderling over gepraat, je weet toch? En al die boys schelden: ‘Ja, fuck die Hollanders, snap je? Zulke dingen. Dus die frustratie zat er wel in. En ik denk toch dat als we dus zeg maar sowieso iets gek deden, een baksteen gooide of zo en dan zei eentje van: Ja, kanker-Hollanders hier voor jullie, snap je? Dus ik denk wel als ik nu terugkijk dat het toch wel een beetje daarmee te maken heeft.” (Kamal, 21)

Kamans et al. (2009) stuiten in hun kwantitatieve onderzoek onder 88 Marokkaans-Nederlandse jongeren ook op dit *het kleine verzet* als reactie. Zij stellen namelijk dat een deel van hen geneigd is om afwijkend gedrag te ‘legitimeren’ vanuit de door hen ervaren maatschappelijke stigmatisering – of ‘meta-stereotypering’ om met Kamans et al. te spreken. Hierbij moet tot slot duidelijk worden gesteld – wat Kamans et al. vervolgens niet doen – dat het verschil tussen *het kleine verzet* en de copingstrategie van het *internaliseren* is dat het stigma middels *het kleine verzet* niet wordt geïnternaliseerd, maar slechts wordt gebruikt als middel ter *vergelding* van de doorgemaakte stigmatisering of als *neutralisatietechniek* voor problematische gedragingen.

8.5.6 Geweld

Een extreme vorm van *verzetten* is het met *geweld* reageren op stigmatisering. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft te kennen zich wel eens schuldig te hebben gemaakt aan deze gewelddadige manier van reageren:

“Ik vond het altijd al leuk om te vechten gewoon. Soms maakte sommige Nederlanders grappen en zo en dan was het gewoon vechten tegen elkaar zo. [...] Kijk, die wijk waar ik woonde was een soort achterstandswijk, maar kwamen ook vaak Nederlanders. ‘Ewa’ [Nou], loopt iemand langs, kijkt ie jou vies aan dit dat. Dan zeg je: ‘Wat is er?’ Dan zegt ie: ‘Wat is er?’ Kut-Marokkaan, kanker-Marokkaan dit dat.’ En dan gingen we er altijd op los gewoon.” (Bilal, 18)

Enkele oudere Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan dat ze vroeger wel eens *geweld* hebben gebruikt als reactie op stigmatisering, maar dat dit tegenwoordig niet of nauwelijks nog voorkomt. Zij, maar ook de andere Marokkaans-Nederlandse jongemannen vertellen verder vooral over de negatieve consequenties, averechtse werking en *self-fulfilling prophecy* die het *gewelddadig verzetten* tot gevolg heeft dan over de reacties zelf. Sommigen vertellen dan ook over situaties waarin ze gebruik wilde maken van *geweld*, maar hier uiteindelijk van afzagen, omdat ze de negatieve consequenties nog op tijd konden overzien.

8.5.7 *Verzetsmotieven*

Bij het *verzetten* reageert men op een extroverte en confronterende wijze op stigmatisering. Dit doet men om vijf redenen: het adresseren of aanvechten van *ervaren onrecht* of *machtsongelijkheid*, *vergelding*, als *uitlaatklep* van negatieve emoties en vanwege de *afschrikkende werking*. Bij het aanvechten van ervaren onrecht beschrijven zij specifieke onrecht dat hen in een bepaalde stigmatiserende situatie is aangedaan:

“Er was een leraar die had me onrecht aangedaan. Maar ik ging de discussie met hem aan om dat onrecht recht te trekken. Want als ik het liet gaan, dan klaar, dan moest ik gewoon dat hele vak overdoen. Dat was dan alleen maar nog meer vertraging voor mijn opleiding en studie, alles erop en eraan. En ik had al zoveel energie erin gestopt. Dus ik ging daarom die discussie met hem aan.” (Khalid, 27)

In sommige gevallen wordt *verzet* gehanteerd als er een *machtsongelijkheid* wordt ervaren en men deze wil aanvechten. Zo eisen sommigen bijvoorbeeld in *gemengde contacten* de eigen rechtspositie als Nederlandse staatsburger op of een gelijkwaardige plek in ‘de samenleving’ (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 270). Deze gelijkwaardige positie onderbouwen sommigen door te stellen dat ze net als ‘Nederlanders’ ook geboren en getogen zijn in Nederland, dus daarom dezelfde rechtspositie hebben, of omdat hun ouders een belangrijke bijdrage hebben geleverd aan het huidige Nederland:

“Maar wat ik ook hoorde van Marokkanen kwamen hierzo, hebben hard gewerkt en nu stank voor dank. [...] Dat is fucked up. Dat vind ik raar. Dat vind ik gewoon niet kunnen man. De mensen die jouw land hebben opgebouwd, ga je fucked up tegen doen. Ik zou dat zelf niet eens doen. Als Chinezen bijvoorbeeld mijn land hebben opgebouwd, geef ik ze ook gewoon respect.” (Bilal, 18)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen willen het ervaren onrecht of de machtsdisbalans soms slechts aankaarten. Zij willen de ‘Nederlander’ dan slechts confronteren met de stigmatisering, zonder dat ze hun rechten opeisen of het onrecht ongedaan maken:

“We werden staande gehouden: ‘Mag ik uw papieren?’ Ik zeg: ‘Ja.’ En weet je wel: ‘Mag ik weten waarom ik word staande gehouden?’ ‘Ja, ja, we zien een ander kenteken, uit een andere stad.’ Ik zeg: ‘Hè, ik heb toch een auto, het is toch de bedoeling dat ik in alle steden kan rijden?’ Dat kon ze niet hebben joh, ze werd boos [lacht]. [...] Ook bij mijn vorige werkgever. Er schenen veel inbraken plaats te vinden daar, dat was wat die agent zei. Ik kwam gewoon van mijn werk, 's avonds laat: ‘Auto-, kentekenpapieren en rijbewijs.’ ‘Waarom?’ ‘Ja, ja, je komt van een industriegebied, alle bedrijven zijn gesloten.’ ‘Nee, alle bedrijven zijn niet gesloten.’ Ik zeg: ‘Er zit een bedrijf daar, er staat daar heel groot met blauwe letters [zogenoemd wijzend naar de bedrijfsnaam op de gevel van een gebouw, red.]. Zie je dit pasje? Staat toevallig precies hetzelfde op. Daar heb ik dus net gewerkt.’ Weet je? [...] ‘Waarom houden jullie me staande? Leg me dat eens goed uit?’ Kunnen ze nooit. En ik vind het zelf altijd leuk om keihard met ze in

discussie te gaan. Weet je? Omdat ze gewoon niet kunnen uitleggen waarom. En dat is voor mij al genoeg.” (Oualid, 32)

Dit motief schuilt vooral vaak achter *snoeien* en *treiteren*. Verder is er in sommige gevallen sprake van een *vergeldingsdrang* bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen die leidt tot *verzetten*. Men wil de persoon die stigmatiseert dan straffen voor de stigmatisering. *Verzetten* wordt in sommige gevallen ook impulsief gebruikt en wel als *uitlaatklep van negatieve emoties* die door een stigmatiserende ervaring worden opgeroepen. Tot slot, gebruiken Marokkaans-Nederlandse jongemannen de *verzetstrategie* in sommige gevallen vanwege de *afschrikkende werking* die hiervan uitgaat. Men laat hiermee dan de grens van toelaatbaarheid zien, zodat toekomstig stigmatiseren kan worden voorkomen.

8.5.8 *Verzetten: een idealistisch en conflicterende engagement-strategie*

Verzetten is – net als *weerleggen* – een duidelijke *engagement-* en *primaire controle*-strategie, omdat Marokkaans-Nederlandse jongemannen hiermee de confrontatie opzoeken met de ‘Nederlander’ die stigmatiseert (*engagement*) om de stigmatiserende situatie te veranderen (*primaire controle*). Het onderscheidt zich daarnaast ook van de eerdergenoemde pragmatische strategieën – *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* – doordat het een *idealistische* strategie is. Dit veranderen van de stigmatiserende situatie gebeurt – net als bij het *weerleggen* – vanuit een bepaalde assertiviteit en een idealistisch streven om de stigmatisering te stoppen. Waar men echter met *weerleggen* streeft om stigmatisering op een harmonieuze en vreedzame manier uit de (eigen sociale) wereld te bannen, doet men dit met *verzetten* door de confrontatie en het conflict met de stigmatiserende ‘Nederlander’ op te zoeken. Het ideaal dat wordt nagestreefd beperkt zich echter niet – zoals bij *weerleggen* – alleen tot het stoppen van stigmatisering, maar bestaat ook uit het vechten voor een gelijke rechtspositie voor jezelf en/of voor de Marokkaanse Nederlanders en/of moslims in Nederland. Tot slot is het zowel te kenschetsen als een emotiegerichte als een probleemgerichte strategie. Als men de stigmatisering met *verzetten* probeert te stoppen, aan te vechten of hiermee wil ‘afschrikken’, wil men de stigmatiserende situatie veranderen, terwijl als men zich *verzet* vanuit de twee motieven van *verging* en *uitlaatklep*, men primair de eigen emoties wil reguleren.

8.6 Internaliseren

In het mediadiscours (zie hoofdstuk 5) en het wetenschappelijke discours (zie bijvoorbeeld: Huijnk, Maliepaard & Gijsberts, 2015, p. 69-71) is zo nu en dan de claim te horen dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen als reactie op stigmatisering zich gaan gedragen naar het label (*internaliseren*: §3.4). Ook onder de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen, die naar eigen zeggen niet of nauwelijks overlast of criminaliteit plegen of hebben gepleegd, wordt deze reactie op stigmatisering genoemd, maar alleen als zij spreken over ‘anderen’. In dit proefschrift is geprobeerd deze veelgehoorde claim op empirische wijze te onderzoeken. Onder de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen is geen empirisch bewijs gevonden ter ondersteuning van deze claim, omdat de *internaliseerstrategie* niet is waargenomen bij de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. De Marokkaans-Nederlandse

jongemannen die reeds overlast en/of criminaliteit plegen of in het verleden hebben gepleegd – en die ook als *negatieve gevallen* (Evers, 2015, p. 140) zijn toegevoegd aan de steekproeftrekking – ‘geven zelf aan’ dat het negatieve mediadiscours hierin niet of nauwelijks effect heeft gehad. Zij komen zelf met voornamelijk ‘klassieke’ criminologische verklaringen voor hun negatieve gedragingen, zoals de *differential opportunity structure* (Cloward & Ohlin, 1960) – als het niet op een legale manier kan, dan moet het maar op de illegale manier, crimineel gedrag is aangeleerd door anderen (*differential association*: Sutherland, 1947) of overlast en criminaliteit is gewoon spannend (*seductions of crime*: Katz, 1988):

“Heeft niks met die beeldvorming te maken. Criminaliteit is eigenlijk meer de honger in de maag. Begrijp je? Je wil naar een visie toe werken, maar je krijgt geen werk, waar je op een gegeven moment denken van: ik moet toch een inkomen hebben, dus wat ga ik doen? Ik ga stelen. Misschien heeft het daarvoor wel iets met je achtergrond te maken, omdat je niet de eerlijke kans kreeg, dat mensen niet jouw kwaliteit zagen. Dat je gewoon een carrière switch hebt gemaakt. Criminaliteit is eigenlijk ook de omgeving waar jij vandaan komt, je vriendenkring. Als je niks anders hebt, niks anders weet, niks anders hebt meegekregen dan ga je alleen maar daarop focussen. [...] Ik denk dat het meer komt doordat mensen een eigen visie hebben. Ze denken van ik word ZZP'er [lacht]. Begrijp je? Een ZZP'er verdient veel meer geld dan je in een uurloon gaat vangen. Ik bepaal zelf wanneer ik op vakantie ga, wanneer ik vrij kan nemen. Ik kan opstaan, ik kan slapen wanneer ik wil. Criminaliteit is ook het snelle leven, de kick, de spanning.” (Khalid, 27)

Dat zij zelf aangeven het stigma niet te *internaliseren*, is anderzijds uiteraard onvoldoende empirische onderbouwing van de claim dat er helemaal geen sprake is van *internalisering* bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Een dergelijke *internalisering* kan namelijk ook in het onderbewustzijn gebeuren en dus niet of nauwelijks waarneembaar zijn. Hiervoor is dan ook meer onderzoek nodig naar de criminele carrières van Marokkaans-Nederlandse jongemannen met als doel het waarnemen van een dergelijk stigma-internaliseringsproces¹²¹.

Enkele van deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen dat hun criminele activiteiten niet zijn beïnvloed door het negatieve spreken over ‘Marokkanen’, maar wel dat het hen (wellicht) heeft aangezet tot *het kleine verzet* (techniek binnen *verzetten*: §8.5.4):

“Ik heb geen woningoverval gedaan omdat Marokkanen negatief in de media komen. Dat was om een heel ander belang, snap je? Niet om dat. Dat heeft er niks mee te maken, maar vroeger stoorde ik mij juist echt ‘daaraan’ [het negatieve mediadiscours, red.]. Je weet toch, Kut-Marokkanen, dit en dat. Toen zat ik in de eerste klas, tweede klas, derde, je weet toch? Dan ga je het je wel aantrekken. Gewoon als we met de jongens buiten waren of zo in de wijk, dan zie je die Hollanders raar naar ons kijken. Oude vrouwtjes en zo. En dan eentje schold haar uit, snap je? We gingen

¹²¹ Ik heb overigens geen idee hoe je dit onderzoek zou moeten vormgeven om internalisering van stigma's wel te kunnen waarnemen.

een beetje baldadig doen, dingen gooien, fikkie steken, weet ik veel, zulke dingen.” (Kamal, 21)

Volgens deze jongemannen is er dus meer sprake van vergeldingsreacties voor de ervaren stigmatisering (*verzetten*) dan van een *internalisering* van het stigma met stelselmatige normoverschrijdingen als direct gevolg van negatieve labelingsprocessen.

Ik kan op basis van mijn kwalitatieve onderzoek – ondanks de grote diversiteit binnen de respondentengroep en door het mogelijk onderbewuste stigma-internaliseringsproces – niet stellen dat *internaliseren* als reactie op stigmatisering helemaal niet voorkomt onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Wel kan ik stellen dat andere op grote schaal waargenomen strategieën – *negeren*, *selectief conformeren*, *selectief terugtrekken*, *weerleggen* en *verzetten* – mogelijk voldoende oplossingen bieden voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen om met stigmatisering om te gaan. Het meer ‘ingrijpende’ *internaliseren* – waarin iemand een stereotype beeld zodanig op zichzelf betreft dat deze onderdeel wordt van de persoon zelf – wordt hierdoor ook relatief minder aantrekkelijk en door de beschikbare ‘mildere’ alternatieven minder noodzakelijk (wat betreft *internaliseren* als uitzondering zie ook: Young, 2011, p. 249). Lemert’s idee van *secundaire deviantie* moet op basis van de bevindingen in dit proefschrift dan ook genuanceerd worden. Het is een te simplistische theorie, omdat het slechts één reactie op labeling beschrijft, waar in – de altijd complexe – werkelijkheid veel meer reacties op labeling waar te nemen zijn.

Internaliseren: een conflicterende engagementstrategie

Omdat deze strategie niet is waargenomen bij de Marokkaans-Nederlandse jongemannen in dit proefschrift, kunnen we niets zeggen over de manier waarop deze wordt toegepast en wat de motieven hiervoor zijn. Wel kunnen we deze manier van omgaan op basis van een aantal dimensies onderscheiden van de reeds besproken reacties. *Internaliseren* is een *engagement*-strategie, omdat men met deviante activiteiten als overlast en criminaliteit de *gemengde contacten* opzoekt om het stigma te realiseren. Het is dan ook een *secundaire controle*-strategie, omdat men de eigen gedragingen ten negatieve aanpast aan de stigmatiserende situatie. Men gaat namelijk meer van dergelijke *stigma-gedragingen* vertonen, zoals overlast, criminaliteit of men gaat radicaliseren. Het is in tegenstelling tot de andere besproken reacties geen *preventieve* of *dynamische* reactie op toekomstige of directe ervaren stigmatisering, maar een puur *reactieve* en/of *retrospectieve* reactie, omdat deze reactie pas volgt nadat iemand herhaaldelijk is gestigmatiseerd. Het onderscheidt zich ten slotte van de andere reacties doordat gestigmatiseerden het stigma hierbij echt permanent eigen maken en verheffen tot een belangrijk onderdeel van de eigen identiteit. Dit is bij de andere strategieën niet het geval of slechts tijdelijk, zoals bij het *wraak nemen*.

8.7 Conclusie: een scala aan relatief ‘milde’ reacties

In hoofdstuk 6 zagen we dat het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en/of moslims door Marokkaans-Nederlandse jongemannen overwegend als zeer negatief wordt ervaren. In hoofdstuk 7 hebben we gezien hoe dit negatieve mediadiscours volgens Marokkaans-Nederlandse jongemannen doorwerkt in (sociale interacties in) hun dagelijks leven. In dit hoofdstuk zien we dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen meerdere

copingstrategieën en -technieken bewust of onbewust hanteren om met het negatieve mediadiscours en de doorwerking hiervan in het dagelijks leven om te gaan. Dit is niet alleen een ander beeld dan wordt geschetst door Sterckx & Van der Ent (2015), die het hebben over een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongeren dat “zich verzet tegen negatieve attitudes met betrekking tot hun etniciteit of religie” en een ander deel dat zich grotendeels conformeert aan de Nederlandse samenleving, maar mijns inziens vooral een completer en reëler beeld van de altijd complexe sociale werkelijkheid. Marokkaans-Nederlandse jongemannen beperken zich niet tot één copingtechniek of -strategie, maar wisselen het gebruik van verschillende reacties af in verschillende *gemengde contacten*. Zij passen in één en hetzelfde gemengde contact soms één bepaalde copingstrategie of -techniek toe, maar soms ook combinaties van meerdere reacties (zie hoofdstuk 9). Als we op een abstracter niveau kijken naar de copingstrategieën die veelvuldig worden gehanteerd en de copingstrategieën die niet of nauwelijks worden gebruikt, kunnen we enkele interessante conclusies trekken.

8.7.1 *Vooraf milde, inschikkelijke en harmonieuze reacties*

Als we de copingstrategieën die worden toegepast door Marokkaans-Nederlandse jongemannen met elkaar vergelijken, zien we dat er over het algemeen een duidelijke ‘voorkeur’ is voor relatief ‘mildere’ en meer ‘inschikkelijke’ en ‘harmonieuze’ reacties. Ondanks de *morele paniek* over ‘Marokkanen’, de ervaren stigmatisering en gevoelens van uitsluiting maakt men niet of weinig gebruik van ‘ingrijpende’ of ‘conflictueuze’ copingstrategieën.

Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen ten eerste veelvuldig gebruik te maken van de strategieën van het *negeren* en *selectief conformeren*, omdat deze pragmatisch zijn, oftewel eenvoudig en doeltreffend. Zij *negeren* stigmatisering omdat dit vanuit een ervaren ondergeschikte positie (*onmacht*) de enige mogelijkheid is of omdat hiermee bepaalde doelen kunnen worden bereikt (*doelmatigheid*), om de eigen gemoeds- en geestelijke toestand te beschermen (*zelfbescherming*), een andere reactie kan leiden tot stigmasbevestiging (*stereotype threat*) of men de ‘Nederlander’ de voldoening ontzegt die deze zou kunnen halen uit een andere reactie (*negeren als verzet*). Bovendien bevrijdt het Marokkaans-Nederlandse jongemannen – vooral middels *minimaliseren* – van een ervaren plicht om actief op te treden tegen de als onrechtvaardig ervaren stigmatisering (§8.1). Daarnaast kan men middels *selectief conformeren* stigmatisering proberen te voorkomen en hiermee doelen bereiken zoals: carrière maken, conflicten voorkomen of het verkrijgen van sociale acceptatie (§8.2). Deze twee pragmatische reacties zijn – op een abstracter niveau waarin we alle reacties in ogenschouw nemen – te kenschetsen als relatief ‘milde’ reacties, omdat ze geen weerstand van ‘de Nederlanders’ opleveren en als relatief inschikkelijke reacties, omdat de Marokkaans-Nederlandse jongemannen de ervaren stigmatisering laten voor wat het is en zich aanpassen aan ‘de Nederlanders’.

Ten tweede zien we onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen een voorkeur voor de copingstrategie van het *weerleggen* (§8.4). Er is onder hen blijkbaar dus ook behoefte aan een strategie waarmee men deel kan nemen aan stigmatiserende situaties (*engagement*) – in plaats van alleen een behoefte om zich hieraan te onttrekken (*disengagement*, zoals bij *negeren*) – en wel aan een *engagement-strategie* waarmee men die stigmatiserende situaties kan

‘veranderen’ (*secondaire controle-strategie*) – in plaats van een strategie waarin je jezelf moet aanpassen aan de stigmatiserende situatie (*primaire controle-strategie*, zoals bij *selectief conformeren*). Dit ‘veranderen’ van stigmatiserende situaties wordt met *weerleggen* – zoals we reeds zagen – gedaan op ‘harmonieuze’ wijzen, zoals: de ‘Marokkanen’ en moslims middels goed gedrag *vertegenwoordigen*, het *uitleggen* van ‘de Marokkaanse cultuur’ en/of de islam, het *distantiëren* of *aanspreken* van zich misdragende ‘Marokkanen’, het tegendeel van het stigma bewijzen (*motiveren*) en het zich *actief inzetten* voor ‘de Marokkaanse gemeenschap in Nederland’.

8.7.2 *Weinig ingrijpende en conflictueuze reacties*

Het *volledig conformeren* (§8.2), *selectief terugtrekken*, *volledig terugtrekken* (§8.3), *verzetten* (§8.5) en *internaliseren* (§8.6) zijn relatief veel minder of helemaal niet waargenomen bij de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Minder dan de helft van hen zegt de strategie van het *selectief terugtrekken* en *verzetten* aanvullend op de andere strategieën te gebruiken en geen enkele respondent zegt zich *volledig te conformeren* aan ‘Nederlanders’, zich *volledig terug te trekken* uit *gemengde contacten* of het stigma van ‘de Marokkaan’ of moslim te *internaliseren* als reactie op stigmatisering in het mediadiscours of in het dagelijks leven. Sommige van deze strategieën – wat vooral blijkt uit de motieven – worden om verschillende redenen als onaantrekkelijk of onnodig gezien in vergelijking met de andere strategieën – *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen*, die volgens hen pragmatischer¹²², minder ingrijpend en harmonieuzer zijn. *Negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* zijn ten eerste ‘pragmatischer’ omdat men hiermee wel van de voordelen kan genieten die *gemengde contacten* en *onveilige plekken* hen kunnen bieden, zoals: sociale contacten, studie/diploma, betaald werk, recreatie, et cetera. Deze voordelen worden in *gemengde contacten* namelijk door het als contraproductief ervaren *verzetten* op het spel gezet, deels misgelopen met *selectief terugtrekken*, omdat men zich dan terugtrekt uit de *onveilige plekken* waar de voordelen kunnen zijn – en volledig gemist wanneer men zich volledig isoleert van alle *gemengde contacten* (*volledig terugtrekken*). Ze zijn ten tweede minder ‘ingrijpend’. Zo kun je met deze ‘milde’ copingstrategieën wel gewoon gaan en staan waar je wilt in tegenstelling tot *selectief* en *volledig terugtrekken* die jouw leefwereld en bewegingsvrijheid inperken. Daarnaast verstoren zij niet of nauwelijks sociale relaties zoals met *verzetten* het geval kan zijn en kunnen ze worden toegepast zonder het Marokkaanse en/of islamitische deel van de eigen identiteit te transformeren en/of te verloochenen – in tegenstelling tot het *volledig conformeren*.

Deze twee laatstgenoemde voordelen werpen dan ook een ander licht op de zorgen over zogenaamde ‘parallele samenlevingen’ (SCP, 2015, p. 30-37). Het op een dergelijke manier strikt en fysiek scheiden van twee sociale werelden, is niet waargenomen onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Verondersteld kan worden dat dit komt doordat men eerder geneigd is of kiest voor ‘inschikkelijke’ strategieën als *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* – dan ‘ingrijpende’ als *volledig conformeren*, *volledig terugtrekken* en

¹²² In dit geval is zelfs de ideologische strategie van het *weerleggen* pragmatischer, omdat men hiermee toch de voordelen kan genieten die men uit *gemengde contacten* kan halen en tegelijkertijd kan voldoen aan de ervaren plicht om iets tegen de stigmatisering te doen.

internaliseren – en minder conflictueuze strategieën als *weerleggen* – in tegenstelling tot het meer conflictueuze *verzetten* en *internaliseren*.

Negeren, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* zijn ten derde harmonieuzer vergeleken met het *verzetten*, *volledig terugtrekken* en *internaliseren*, die meer starten vanuit een conflictmodel. Waar men bij *verzetten* en *internaliseren* de confrontatie met de ‘Nederlanders’ bewust of onbewust opzoekt, creëert men met *volledig terugtrekken* juist een zo groot mogelijke fysieke afstand tot ‘hen’. De bevinding dat ongeveer de helft van de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen zegt zich wel eens te *verzetten* in stigmatiserende situaties, geeft echter aan dat er in sommige situaties wel degelijk behoefte is aan het adresseren en aanvechten van *ervaren onrecht* of *machtsdisbalans*, *vergelding* van stigmatisering, een *uitlaatklep* voor negatieve emoties en *af te schrikken* (*verzetsmotieven*: §8.5.6). Deze *verzetsstrategie* lijkt echter door het inherente conflictmodel en het gebrek aan *pragmatisme* echter minder aantrekkelijk dan het *weerleggen*, *selectief conformeren* en het *negeren* die meer vanuit een harmoniemodel vertrekken.

Bovendien kunnen we uit de motieven die genoemd worden bij het *negeren*, *selectief conformeren*, *selectief terugtrekken* en *weerleggen* ook ontwaren waarom een deel van de Marokkaans-Nederlandse jongemannen zich niet of minder *verzet*. Redenen zoals *onmacht* (*negeren*), doelmatigheid (bij zowel *negeren* als *selectief conformeren*), zelfbescherming (*negeren*), *stereotype threat* (*negeren*), stigmatisering voorkomen (*selectief conformeren*) of vermijden (*selectief terugtrekken*) en het stigma *weerleggen*, zijn alle ook redenen om zich niet te *verzetten*. Vanuit bijvoorbeeld *onmacht* is het namelijk haast ondoenlijk om je te *verzetten*, vanuit *doelmatigheid* bekeken, kan *verzetten* een contraproductieve werking hebben, vanuit zelfbescherming bekeken, kan *verzetten* tot geestelijke en fysieke schade leiden en tot slot bevestigt *verzet* juist het stigma en kan het hierdoor in sommige gevallen juist nog meer stigmatisering oproepen. Deze motieven van de milde strategieën lijken dan ook verklaringen te zijn voor de relatief geringe aantrekkelijkheid van de conflictueuze en meer ingrijpende strategie van het *verzetten*.

Tot slot is *internaliseren* (*secundaire deviantie*) als strategie niet waargenomen – voor zover dit met de onderzoeksmethode van dit proefschrift is waar te nemen – onder de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Hieruit en uit de populariteit van de andere besproken reacties, is goed te veronderstellen dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen het *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* en in mindere mate het *selectief terugtrekken* en het *verzetten*, meer stabiele en bevredigende oplossingen vinden voor de ervaren stigmatisering dan het *internaliseren* van het stigma van ‘de Marokkaan’ als bijvoorbeeld overlastgever, crimineel of extremist. Het niet-*internaliseren* past dan ook in de trend in de bevindingen die laat zien dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen eerder neigen naar milde en inschikkelijke reacties in plaats van naar conflictueuze en ingrijpende reacties, waar *internaliseren* het extreme voorbeeld van is.

8.7.3 Flexibel, vindingrijk en veerkrachtig

Marokkaans-Nederlandse jongemannen lijken dus ondanks de zeer negatieve beleving van het mediadiscours en de ervaren negatieve doorwerking ervan in hun dagelijks leven echter toch veelvuldig te neigen naar relatief ‘milde’, ‘inschikkelijke’ en ‘harmonieuze’ reacties als het *negeren* van de stigmatisering, het *selectief conformeren* aan ‘Nederlanders’ om stigmatisering te voorkomen en het *weerleggen* van het negatieve beeld in contacten met ‘Nederlanders’. Daarentegen neigen zij veel minder naar relatief meer ‘conflictueuze en ingrijpende’ reacties als het zich *verzetten* tegen ‘Nederlanders’, het zich *selectief terugtrekken* uit mogelijk stigmatiserende situaties om stigmatisering te voorkomen en helemaal niet (of nauwelijks) naar het zich *volledig terugtrekken* uit contacten met ‘Nederlanders’, zich *volledig conformeren* aan ‘Nederlanders’ door het Marokkaanse en/of islamitische deel van de identiteit af te stoten of het *internaliseren* van het stigma.

Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn op basis hiervan dan ook te kenschetsen als ‘flexibel’ als het gaat om het omgaan met stigmatisering. Ze houden niet vast aan één strategie, maar wisselen voornamelijk *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* af en voegen hier in sommige gevallen ook het *verzetten* of *selectief terugtrekken* aan toe. Stigmatiserende situaties worden met dezelfde copingtechnieken of –strategieën, afwisselend met verschillende technieken of –strategieën of met vaste of telkens wisselende combinaties hiervan opgelost. Met een dergelijke flexibele gereedschapskist – met meerdere toe te passen copingstrategieën en –technieken waarmee men per situatie anders kan reageren – kan ook de impopulariteit voor *volledig conformeren* en *volledig terugtrekken* worden verklaard. Wanneer men kiest voor deze ingrijpende reacties – met respectievelijk identiteitsverlies en sociaal isolement als gevolg – neemt men slechts één instrument uit de gereedschapskist en wel één die de toepassing van andere copingtechnieken en copingstrategieën onmogelijk maakt. Hiermee ontdoet men zich van flexibiliteit in het reageren. De grote hoeveelheid waargenomen copingtechnieken en kleine – soms subtiele – verschillen hiertussen getuigen daarnaast ook van een ‘vindingrijkheid’ onder deze jongemannen. Zij zijn namelijk in staat om voor verschillende stigmatiserende situaties en interacties, vanuit verschillende motieven, tal van creatieve oplossingen te bedenken.

Tot slot zijn Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook te kenschetsen als ‘veerkrachtig’. Het in de labelingtheorieën vaak geschetste beeld van passieve, kwetsbare en weerloze slachtoffers waarop een stigma wordt geprojecteerd en die het vervolgens *internaliseren* lijkt niet of nauwelijks voor te komen. We zien juist individuen die – ondanks de negatieve emoties die het bij hen oproept – het vermogen hebben (of ontwikkelen) om verschillende, soms complexe, ingrijpende en pijnlijke stigmatiserende situaties op een creatieve manier te kunnen verwerken of zelfs in hun voordeel te kunnen ombuigen. Op collectieve schaal kan men echter stellen dat ‘milde’ en ‘inschikkelijke’ reacties als *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* een negatief effect teweegbrengen. Dergelijke reacties voeden namelijk het idee dat stigmatisering de gestigmatiseerden niet deert, het door hen niet erg gevonden wordt en niet an sich niet problematisch is. Deze milde en inschikkelijke reacties zijn daarom slechts *magical solutions* (P. Cohen, 1972); het zijn geen *real solutions* waarmee men de pijnlijke en ingrijpende massastigmatisering en sociale uitsluiting van Marokkaanse Nederlanders en moslims daadwerkelijk aanpakt.

9 Patronen in reacties: Situaties, morele carrières en groepsdynamiek

Menselijk gedrag is uiteraard zeer complex en dynamisch, omdat het wordt beïnvloed door een oneindige reeks van factoren, zoals: planning, improvisatie, voorkeuren, gewoonten, emoties, beschikbare middelen, aanwezige kennis, de kijk op de wereld, et cetera (Jenkins, 2008, p. 9). Ondanks deze complexiteit zijn in het in hoofdstuk 8 beschreven arsenaal aan copingstrategieën en –technieken enkele patronen in reacties te herkennen. Deze waargenomen patronen in de reacties die door de gesproken jongemannen zijn beschreven, worden in dit hoofdstuk beschreven.

Als we naar de sociaalpsychologische literatuur kijken, vinden we talloze variabelen die reacties op stress – stigmatisering wordt binnen de sociaal-psychologie soms gezien als een vorm van stress – of specifiek stigmatisering zouden kunnen beïnvloeden. In deze literatuur wordt vaak onderscheid gemaakt tussen persoonlijke en situationele factoren. De persoonlijke factoren zijn vooral psychologisch van aard. Hierbij kan men denken aan: zelfbeeld, zelfvertrouwen, zelfeffectiviteit, optimisme, assertiviteit, extraversie, sympathie, empathie, verantwoordelijkheidsgevoel, bezorgdheid, kwetsbaarheid, et cetera (voor een uitgebreid overzicht zie Zeidner & Endler, 1996). Daarnaast wordt uit deze sociaalpsychologische literatuur duidelijk dat mensen in zowel verschillende als soortgelijke situaties uiteenlopend reageren op stress en stigmatisering. De statische en structurele persoonlijke factoren alleen zijn dan onvoldoende verklarend voor deze veranderingen in omgang met stigma. Dit duidt dan ook op het belang van situationele factoren in de manier waarop mensen omgaan met stigma. De meeste wetenschappers gaan er vanuit dat een samenspel van persoonlijke en situationele factoren beïnvloedt welke copingstrategie bewust of onbewust wordt gehanteerd (Lazarus & Folkman, 1984; Bouw & Nelissen, 1988, p. 59 en 72; Schwarzer & Schwarzer, 1996, p. 108-109 en 126; Swim, Cohen, & Hyers, 1998, p. 51-52). In dit hoofdstuk gaan we in op een aantal situationele (§9.1) en persoonlijke factoren (§9.2) die uit de gesprekken met Marokkaans-Nederlandse jongemannen naar voren komen en op groepsdynamische factoren die tevens uit de dataverzameling naar voren zijn gekomen (§9.3).

9.1 Situationele factoren: adaptieve reacties

Marokkaans-Nederlandse jongemannen maken in het dagelijks leven – zoals we zagen – gebruik van meerdere verschillende copingstrategieën en -technieken naast elkaar:

“Dus hoe ga ik ermee om? Ik ga ermee om door te beseffen dat dat eenmaal zo is. Dat het heel moeilijk te veranderen is en dat je het heel langzaam wel kunt veranderen door zelf in ieder geval het goede voorbeeld te geven [weerleggen, red.]. Maar ook door het jezelf niet veel aan te trekken. Dat probeer ik zelf in ieder geval te doen. Trek het je niet te veel aan [negeren, red.]” (Salahedinne, 28)

De keuze voor een bepaalde reactie – *negeren*, *selectief conformeren*, *selectief terugtrekken*, *weerleggen* of *verzetten* of een combinatie van meerdere copingstrategieën en/of technieken lijkt in sommige gevallen dan ook sterk beïnvloed te worden door situationele factoren. In de dataverzameling voor dit proefschrift zijn dan ook vijf situationele factoren duidelijk te onderscheiden: de houding van de persoon die stigmatiseert, de ernst van stigmatisering en de belangen die op het spel staan, de eigen stemming en de setting.

9.1.1 De persoon die stigmatiseert

Een reactie op stigmatisering is volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen afhankelijk van ‘de persoon die stigmatiseert’ (zie ook Bouw & Nelissen, 1988, p. 76; Swim, Cohen, & Hyers, 1998, p. 52-53):

Yahya: “Meer glimlachen als ik mensen zie, meer glimlachen. ‘Ewa’ [Nou] dan probeer je daar zo een steentje aan bij te dragen. Of door Nederlanders extra beleefd aan te spreken: ‘Zal ik u even helpen, mevrouw?’ Weet je wel? En glimlachen. Dat probeer je dan wel, maar soms als je in een wat andere situatie zit, dan ben ik wel heel terughoudend of wantrouwig [weerleggen, red.]”

Interviewer: “En wanneer is dat dan?”

Yahya: “Ligt ook aan de persoon. Als ik merk dat het een persoon is die een beetje bijdehand doet of zo weet je wel? Dan laat ik me niet kennen, van: ‘Luister vriend.’ Dan heb ik meer het idee van ik ben evenveel waard, snap je? Ik ben niet zeg maar een Marokkaan of een moslim en ik hoor me aan dit of dat aan te passen of wat dan ook, snap je? [verzetten, red.]” (Yahya, 27)

De persoon die stigmatiseert speelt in de beleving van Yahya een belangrijke rol in zijn reacties. Zo kan zijn voorkeur voor *weerleggen* omslaan in *verzetten* als de andere persoon zich in de interactie negatief opstelt jegens hem. Hoe een persoon in een interactie wordt beoordeeld heeft te maken met de inschatting van zijn intentie. Of men inschat of ‘weet’ dat deze persoon openstaat voor anderen ideeën, tolerant is ten aanzien van ‘Marokkanen’ en moslims en een ‘positieve’ politieke kleur heeft, zal men ‘anders’ reageren – verschilt weer per individu – dan als men inschat of ‘weet’ dat deze persoon negatief staat ten aanzien van ‘Marokkanen’ en/of moslim, omdat er volgens hen dan opzet in het spel is.

Daarnaast speelt de sociale relatie tot de persoon in kwestie een rol in de beoordeling. Als men de persoon goed kent, dan bepaalt de warmte van de relatie hoe er wordt gereageerd. Als men de persoon niet kent, dan bepaalt een cognitief oordeel – uitgaan van het positieve of het negatieve – hoe deze verborgen opvattingen worden ingevuld door de Marokkaans-Nederlandse jongeman. Tot slot wordt ook de frequentie waarin

een persoon stigmatiseert, genoemd als invloed op de reactiekeuze. Personen die vaker bewust of onbewust stigmatiseren wekken andere emoties op – irritaties of woede – dan personen die dat eenmalig of sporadisch doen.

9.1.2 *De ernst van de stigmatisering*

Daarnaast is uit de gesprekken en observaties op te maken dat ‘de ernst van de stigmatisering’ – los van de persoon die stigmatiseert – een rol speelt in de reactie:

“Het hangt ervan af hoe erg het is. Ik kan ook wel een keertje zeggen van: ‘Hé, donder op, ik ga hier weg. Ik hoef dit niet aan te horen.’ Heb ik ook wel eens gehad. [...] Het is per onderwerp, per moment is het heel verschillend hoe je het op je af krijgt.” (Adam, 25)

Een concreet voorbeeld komt van Tarik (24), die aangeeft dat als hij op straat ‘wordt nagekeken’ hij dit *negeert*, maar zodra mensen op straat ‘opmerkingen’ maken, hij zich zal *verzetten* met *fel confronteren* of *snoeien* en in extreme gevallen zelfs over zou kunnen gaan tot *geweld*. De gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen die aangeven zich wel eens te *verzetten*, koppelen dit vaak aan de ernst van de stigmatisering. Zij *negeren*, *selectief conformeren* of *weerleggen* over het algemeen, maar neigen bij ernstige stigmatisering naar *verzetten*. De ernst van de stigmatisering is natuurlijk subjectief en verschilt dus per persoon. Dat de ernst van de stigmatisering een rol speelt in de reactie, dus hoe ernstiger de stigmatisering des te conflictueuzer de reactie, is wel enigszins in lijn met de secundaire deviantie-theorie. Ernstige stigmatisering leidt bij de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen uiteindelijk echter eerder tot het zich *verzetten* en niet tot *internaliseren*.

9.1.3 *De belangen die op het spel staan*

Uit de data-analyse blijkt ook dat de reactie sterk wordt beïnvloed door wat er in de desbetreffende interactie op het spel staat. Dit blijkt vooral uit de motieven die worden genoemd en de situatie-afhankelijkheid die bij de bespreking van een aantal strategieën naar voren komt. Zo is bij *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* gesproken van een bepaalde *doelmatigheid* als motief. Men neemt de stigmatisering soms voor lief of probeert deze te voorkomen of vermijden, omdat men bang is dat een andere reactie op de ervaren stigmatisering negatieve gevolgen kan hebben. Deze negatieve gevolgen zijn per interactie verschillend. Zo wordt er bij het *negeren* en *selectief conformeren* bijvoorbeeld gewezen op de onderdanige positie ten aanzien van de persoon die stigmatiseert, waardoor men bang is dat hun studieloopbaan – in het geval van stigmatisering door een docent of medestudent in een projectgroep – of carrière – door een collega of de werkgever – op het spel komt te staan als men *verzet* of niet-*negeert* (*stereotype threat*) of niet-disidentificeert (*disidentificeren*).

Een ander doel is het vermijden van confrontaties door *negeren* of *selectief conformeren* om sociale relaties of sociale acceptatie – beide belangrijke behoeften van mensen – niet op het spel te zetten. In sommige gevallen wil men schade aan het groepsimago van de ‘Marokkanen’ of moslims niet riskeren en kiest men daarom bijvoorbeeld voor *weerleggen*

in plaats van *verzetten*. Voor *verzet* kan men weer kiezen, omdat de eigen rechtspositie op het spel staat. Men vindt in dergelijke interacties het adresseren of aanvechten van het *ervaren onrecht* of de *machtsdisbalans*, het *vergelden* van de stigmatisering, het loslaten van opgekropte emoties (*uitlaatklep*) of het duiden van de grenzen van toelaatbaarheid (*afschrikking*), belangrijker dan de eventuele schade die dit *verzetten* op kan leveren voor de studie, baan, sociale relaties of sociale acceptatie van de gestigmatiseerde.

9.1.4 De eigen stemming

Er wordt ook gewezen op ‘de eigen stemming’ op het moment van de stigmatisering. Deze zou volgens een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen een belangrijke invloed hebben op de gehanteerde copingtechniek of -strategie:

“Als ik nu lang wordt aangestaard dan heb ik gewoon het gevoel van, je weet toch, van kijk voor je en loop door. Kijk maar hoe lang je wil, maak een foto voor mijn part. En bij sommige mensen denk ik van ja, die ga ik aanspreken. Dat is afhankelijk van mijn stemming weer die dag [lacht], je weet toch? Als ik een beetje chagrijnig ben dan spreek ik ze erop aan van: ‘Hé, waarom kijk je? Is er iets of zo? Mijn broek is toch mooi? Ik loop niet in mijn pyjama buiten? Dat ik met mijn joggingspak loop, wil niet zeggen dat ik niks van mijn leven maak. Het zit gewoon lekker in het weekend en dat is het gewoon.’ Maar ja, het is afhankelijk van de persoon en qua stemming.” (Mustapha, 21)

Waar een negatieve stemming in sommige gevallen bijvoorbeeld leidt tot *verzet* (bijv. *snoeien*) of juist *negeren* (bijv. *stereotype threat*), kan een positieve stemming juist leiden tot *weerleggen* (*uitleggen*) of juist *negeren* (*positief denken*). Daarnaast zeggen Marokkaans-Nederlandse jongemannen soms niet in de stemming te zijn om op een voor hun gebruikelijke manier te reageren en dan neigen ze naar andere reacties. Een positieve stemming kan ook volgens sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen voor meer begrip zorgen, waardoor men eerder naar andere strategieën neigt – bijvoorbeeld meer *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* in plaats van zich *verzetten*. De stemming als factor in de beïnvloeding van het reactieproces van Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt tot slot gerekend tot situationele factoren, omdat het meer dynamisch en situatie-afhankelijk is dan statisch en persoonsgebonden.

9.1.5 De setting

Een andere belangrijke factor die wordt genoemd door Marokkaans-Nederlandse jongemannen of uit de gesprekken is te deconstrueren, is de setting waarbinnen de interactie plaatsvindt:

“Als iemand onbekends een grap maakt, kan wel, maar ligt eraan in wat voor situatie. Misschien is er een feeststemming of zo, dan komt ie ineens een grap maken, dan is het geen probleem. Misschien is ie dronken? Oké. Als het iemand is die zomaar iets roept, dan denk ik: wat doe je? Wat kom je doen? Snap je? Kan ik ook reageren misschien.” (Kamal, 21)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen scannen de setting dus bij het bepalen welke strategie of techniek in een bepaalde situatie wordt toegepast. De setting wordt niet alleen gebruikt om de intentie van de persoon die stigmatiseert te kunnen beoordelen, maar ook om te kijken welke belangen in die specifieke setting op het spel staan en of er andere Marokkaanse Nederlanders en/of moslims aanwezig zijn. Of de plaats een *onveilige plek* (*threatening environment*; Inzlicht & Good, 2006) is of een *veilige plek* is, beïnvloedt ook de reactie op een stigmatiserende ervaring. Men zal namelijk op *onveilige plekken* meer neigen naar *disengagement* en *pragmatisme* – *negeren*, *selectief conformeren* en *selectief terugtrekken* – dan op *veilige plekken*. Op *veilige plekken* – denk aan een ‘zwarte school’ of ‘zwarte wijk’ – voelt men bijvoorbeeld weer niet of nauwelijks druk om te *conformeren* aan ‘Nederlanders’:

Driss: “Het is heel moeilijk hè. Je leeft een tweede persoon. Je doet je heel anders voor. Je doet je voor dat je geen Marokkaan bent.”

Interviewer: “Toen op de basisschool?”

Driss: “Ja. Maar op een gegeven moment, middelbare school, zwarte school, kon je wel jezelf zijn, dat voelt wel fijn. Dus ik ben het er nooit mee eens om naar een witte school te gaan. Ik zou mijn kinderen niet zomaar op een witte school zetten.” (Driss, 26)

9.2 Persoonlijke kenmerken: morele carrières

Naast situationele factoren is ook gekeken of persoonlijke kenmerken mogelijk een verklaring kunnen bieden voor een voorkeur voor een bepaalde strategie. Zo is gekeken naar persoonlijke kenmerken als leeftijd (15-20, 21-25, 26-30 en 31-35), opleidingsniveau (hoog-middel-laag), woonplaats (dorp-stad), sociale contacten (intern gericht – gemengd – extern gericht), religiositeit (vrijzinnig-gematigd-orthodox) en combinaties van verschillende kenmerken in samenhang met bepaalde copingstrategieën. Uit de resultaten van deze analyses komen – op basis van deze kleine groep Marokkaanse Nederlanders – nauwelijks duidelijk onderscheidende kenmerken naar voren. Dit is voor een belangrijk deel te verklaren doordat de copingstrategieën van het *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* door iedereen dan wel een overgrote meerderheid worden gehanteerd. Onder de Marokkaans-Nederlandse jongemannen die aangeven zich wel of niet te *verzetten* of *selectief terug te trekken*, is geen overduidelijke samenhang gevonden met persoonlijke kenmerken. Hiervoor is uiteraard een kwantitatief onderzoek nodig met een veel grotere steekproef. Daarnaast zijn psychologische factoren – zoals eerder gezegd in §7.3.3 als mogelijke invloed op het cognitief oordeel – met het sterk sociologische perspectief in de dataverzameling niet vast te stellen; ook niet deconstruerend uit de reeds afgenomen interviewdata.

Wel zijn enkele ontwikkelingen gevonden in het omgaan met stigmatisering over tijd (*morele carrière*: zie §3.1.4; *the transactional theory*: zie Lazarus & Folkman 1984). Zo zegt een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen bijvoorbeeld vroeger bepaalde strategieën te hebben gebruikt, maar deze in de loop der jaren te hebben losgelaten ofwel te hebben vervangen door andere strategieën. In het conceptueel kader is reeds besproken hoe Goffman (§3.1.4; *moral career*: 1963, p. 45) en een aantal sociaalpsychologen (§3.1.4; Boekaerts, 1996; Strack & Feifel, 1996; Zeidner & Endler, 1996, p. 133-136 en 386) wijzen op een dergelijke invloed van persoonlijke ontwikkeling op hoe mensen reageren

op stigmatisering. In deze paragraaf worden vier ontwikkelingen over tijd gepresenteerd die door Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn beschreven en/of uit de data zijn geabstraheerd.

9.2.1 Meer bewustzijn: “Vroeger was je met andere dingen bezig”

“Vroeger was je ook met andere dingen bezig joh. Je was vooral bezig met school, je was vooral bezig met sporten, vrienden. Je had niet eens tijd voor dat soort dingen. [...] Maar nu... kijk, ik ben natuurlijk de afgelopen jaren ben ik ook meer bezig met mijn identiteit, wie ben ik?” (Badr, 32)

Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen van tussen de 20 en 35 jaar zegt in het verleden – sprekende over de basisschool- en middelbare schooltijd – niet of veel minder bezig te zijn geweest met het negatieve discours over ‘Marokkanen’ en/of moslims. Volgens hen is dit vooral omdat ze toen vooral met ‘andere dingen’ bezig waren:

“Op die leeftijd, daar denk je dan niet aan, je weet toch? Dan zit je meer lekker lol te trappen en druk te maken met school. Hoe je eruit ziet? Nieuwe schoenen moet je hebben, nieuw trainingspak.” (Mustapha, 21)

Volgens deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen hebben ze destijds wel stigmatisering ervaren, maar ging hun aandacht desondanks volledig uit naar andere zaken, zoals: school, bijbaantjes, vrijetijdsbesteding, leuke kleding en gadgets kopen, vrienden, vriendinnetjes, voetballen, kickboksen, kattenkwaad en andere dagelijkse bezigheden van tieners:

Nadir: “Maar ik merk wel dat hoe ouder ik word, hoe meer het me bezig houdt. Snap je wat ik bedoel? Het is wel iets wat je in de loop der tijd ziet evolueren.”

Interviewer: “En... want je zegt van hoe ouder je wordt, hoe meer het je bezighoudt? Wat bedoel je daarmee, hoe was dat vroeger? Bijvoorbeeld op de middelbare school?”

Nadir: Dan heb je ‘dat’ [stigmatiserende ervaringen, red.] vooral met je vrienden, Nederlandse vrienden, misschien een leraar die wat vraagt. Daarna ben je het snel kwijt. Dan ga je voetballen en naar huis en dan is het weg.” (Nadir, 31)

Dit bewustzijn en het reflecteren op het eigen stigma, stigmatiseringsprocessen en de implicaties hiervan in het dagelijks leven, doen zich volgens deze jongemannen dus pas op latere leeftijd voor. Dit lijkt enigszins te worden bevestigd als we vervolgens kijken naar de beleving van de *morele paniek* door de jonge Marokkaanse Nederlanders – van 15 tot en met 20 jaar – die op dit moment in deze levensfase zitten. We zien namelijk dat zij stigmatiserende ervaringen met het mediadiscours en in het dagelijks leven uitgebreid beschrijven, maar hier niet of nauwelijks over kunnen doorpraten of op kunnen reflecteren. Bij deze zeer jonge Marokkaanse Nederlanders is ook vaak in het begin van het gesprek sprake van *ontkenning* van stigmatisering (zie §8.1), maar komen later toch

allerlei concrete stigmatiserende ervaringen naar voren. Zij geven – in vergelijking tot de oudere Marokkaans-Nederlandse jongemannen – dan ook vaak korte of oppervlakkige antwoorden op doorvragen naar de betekenis en impact van deze ervaring en de motieven van de persoon die stigmatiseert. Dit zou wellicht geïnterpreteerd kunnen worden als weinig bewustzijn in vergelijking tot de oudere respondenten. Enkele jonge respondenten geven ook zelf expliciet aan dat ze hier weinig over hebben nagedacht of stil bij hebben gestaan:

Bilal: ‘Ik praat dit niet’ [Ik praat hier nooit over, red.]. Dit is de eerste keer dat ik hierover praat met een persoon, je weet toch? Ik heb wel, dit soort dingen wel meegemaakt, maar nooit nagedacht of gepraat zo in een gesprek echt specifiek over dit.”

Interviewer: “Nu ga je er pas over nadenken?”

Bilal: “Ja toch?” (Bilal, 18)

9.2.2 *Minder impact: “Op een gegeven moment wen je eraan”*

“Je bent 14, 15, je begint een beetje het nieuws te volgen, beetje volwassen te worden. En dan op een gegeven moment zie je dingen over Marokkanen en dan schrik je. En dan nog een keer en dan nog een keer. Maar ja, hoe vaak blijf je nog schrikken? Hoe vaak blijft het je nog raken? 100 keer? Er is altijd wel wat met Marokkaanse jongeren op tv. Dus op een gegeven moment wen je eraan.” (Tarik, 24)

Tegelijkertijd zien we een andere ontwikkeling onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen, namelijk het optreden van *gewenning* (zie ook Sterckx & Van der Ent, 2015, p. 259 en 268). Dit is een proces waarbij voortdurende stigmatisering steeds meer als normaal ervaren gaat worden en volgens de Marokkaans-Nederlandse jongemannen hierdoor over het algemeen minder ontregelend is. Ze stellen dat ze het mediadiscours en de stigmatisering in het dagelijks leven ‘gewend’ zijn geraakt en hebben geaccepteerd als deel van hun leven:

“In het begin was het gewoon groot. Natuurlijk. Irritatie en zo weet je wel en zo, maar ik persoonlijk, ik heb daar mee leren omgaan. Op een gegeven moment ja, misschien een raar voorbeeld, maar net als iemand die zijn vinger verliest. In het begin kan hij geen kopje vasthouden, weet je wel? Op een gegeven moment leert hij daar ook mee leven en dan weet hij hoe hij het kopje wel vast kan houden. Dus zo was dat eigenlijk ook een beetje voor mij. Als ik op een bepaalde manier ergens mee omga, dan merk ik gewoon dat het voor mij werkt, dus dat is het eigenlijk.” (Ouadie, 24)

Deze gewenning betekent echter *niet* dat de ervaren stigmatisering helemaal geen impact meer op hen heeft. Het heeft slechts tot gevolg dat de impact hiervan afneemt. De Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven namelijk – zoals we zagen – nadrukkelijk aan dat ze het mediadiscours over ‘Marokkanen’ (hoofdstuk 6) en de doorwerking hiervan in het dagelijks leven (hoofdstuk 7) ondanks de gewenning toch nog als pijnlijk

en ingrijpend worden ervaren. Een verklaring voor dit dubbelgevoel – gewenning, maar toch impact – wordt gegeven door Saad (28):

“Op een gegeven moment krijg je... je ontwikkelt een dikke olifanten huid, maar onbewust doet dat gewoon iets met je. En dat kan ik niet vergelijken, omdat ik niet weet hoe ik zou functioneren, of wat voor kijk ik op de maatschappij zou hebben op het moment dat ik er niet mee geconfronteerd zou worden. Je vraagt je wel eens af van, nou goed, als ik bijvoorbeeld in een andere maatschappij zoals de Canadese, in dezelfde situatie en met dezelfde factoren opgegroeid zou zijn, of je dan hetzelfde zou denken. Omdat het daar toch wat genuanceerder is in dat soort landen. Dat ze meer openstaan voor culturen en die Marokkaanse identiteit daar niet zo een slechte naam heeft. Hoe je dan zou functioneren. Of hoe je dan zou denken. Dat is een heel interessante vraag, dat kan ik niet beantwoorden. Maar onbewust doet het wel iets met mij, dat weet ik zeker.” (Saad, 28)

9.2.3 Minder conformeren: zelfacceptatie, meer islam en doelmatigheid

Een derde ontwikkeling die onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen te vinden is, is het steeds minder toepassen van de strategie van het *selectief conformeren*. Een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen zeggen zich namelijk in het verleden veelal *selectief* te hebben *geconformeerd* aan de ‘Nederlanders’ – om stigmatisering te voorkomen en om doelen te bereiken, zoals carrière maken, conflicten voorkomen en sociale acceptatie, maar dit echter op een gegeven moment minder zijn gaan doen en/of meer gebruik zijn gaan maken van vooral *weerleggen* en/of in sommige gevallen *verzetten*. Voor deze verandering van de *pragmatische conformeerstrategie* naar *niet-conformeren* en meer *idealistische* strategieën als, *weerleggen* en/of *verzetten* worden drie redenen genoemd.

Een eerste reden die wordt gegeven, is dat men nu ‘zichzelf’ durft te zijn. Gevoelens van angst, schaamte en onzekerheid die het stigma vroeger bij hen opriep, hebben nu plaatsgemaakt voor acceptatie, trots, zelfrespect en zelfverzekerdheid:

“Dat deed ik vroeger, uit schaamte hè. Bijvoorbeeld bidden. Als er werd gezegd: ‘Bid jij?’ Daar probeerde ik omheen te draaien. Dat soort dingen. En over thuis, of je ouders, de Marokkaanse cultuur. Dat soort dingen [lacht]. En dan schaamde je je daar wel voor, weet je? Maar nu heb ik zoiets van... Ja, volgens mij is het meer dat je tot inkeer bent gekomen van weet je wel: ‘‘Ker tqawdet’ [Donder op], fuck jou,’ weet je? Waarom zou ik me daarvoor moeten schamen? Dat is toch wie ik ben? Waarom? Nu vertel ik ook gewoon alles.” (Reda, 30)

Zij zijn hun eigen identiteit en religie in de loop der jaren steeds meer gaan accepteren en respecteren, waardoor *selectief conformeren* steeds meer is gaan leiden tot gevoelens van schaamte, zelfverachting en deloyaliteit. Enkele gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven *selectief conformeren* neerbuigend als ‘de gastarbeidersmentaliteit’, oftewel een strategie die volgens hen vooral veel door de eerste generatie Marokkaanse Nederlanders werd toegepast. Zij zijn zich daarentegen meer bewust van de gelijkwaardige positie waar zij recht op hebben en durven deze ook op te eisen in

tegenstelling tot hun (groot)ouders die zich volgens hen schikten in een onderdanige positie. Daarnaast heeft ook een zelfontplooiingsproces bij sommigen ertoe geleid dat ze zich steeds zelfverzekerder zijn gaan voelen en ze zelfacceptatie belangrijker zijn gaan vinden dan sociale acceptatie, waardoor ze nu (durven om) minder te *conformeren* en/of meer te *weerleggen* en/of te *verzetten*. Een soortgelijk proces zien Geelhoed & Staring (2015) onder Turks-Nederlandse jongeren. Zij beschrijven hoe Turks-Nederlandse jongeren hun identificatie met de islam ‘omarmen’, enerzijds als reactie op ervaren sociale uitsluiting en anderzijds omdat ze zich hiermee ‘op een onproblematische manier op hun gemak en gewaard voelen’ (p. 168-169).

Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven een tweede reden voor het zich steeds minder *selectief conformeren*, namelijk dat ze tegenwoordig meer met de islam bezig zijn. Hierdoor zijn ze steeds minder bereid om water bij de wijn te doen:

Hafid: “Bijvoorbeeld laatst ook bij de kerstborrel ben ik ook gewoon niet meegegaan. [...] Dan denk ik van ik hoef daar helemaal niet bij te zijn [lacht]. Kijk, in het verleden ging ik daar inderdaad naar toe en nu heb ik zoiets van ik ga er liever niet naar toe. Dus dat spreek ik nu dan ook gewoon uit van: ‘Ik ga daar liever gewoon niet naar toe.’”

Interviewer: “Maar de vraag is van wat is dan veranderd?”

Hafid: “Meer mijn bewustwording van mijn islamitische identiteit en kennisniveau van de islam.” (Hafid, 35)

Meer kennis over de islamitische leefregels leidt er bij deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen toe dat ze meer rekening houden met deze leefregels in tegenstelling tot andere doelen, zoals het voorkomen van stigmatisering, carrière maken, conflicten voorkomen en sociale acceptatie. Dit leidt in sommige gevallen niet alleen tot minder *conformeren*, maar ook tot (meer) *weerleggen* en *verzetten*. Deze ontwikkeling van steeds minder *conformeren* wordt door enkele Marokkaans-Nederlandse jongemannen nog gekoppeld aan de eerste besproken ontwikkeling van de toenemende bewustzijn over het stigma en stigmatisering (§9.2.1):

“Vroeger was je ook met andere dingen bezig joh. Je was vooral bezig met je studie, je was vooral bezig met sporten, je had niet eens tijd voor dat soort dingen. Dus je was vooral in de hectiek van de dag bezig, thats it. Maar nu... kijk, ik ben natuurlijk de afgelopen jaren ben ik ook meer bezig met mijn identiteit, wie ben ik? Ik ben moslim, ik ben Marokkaan, dus ik ga me meer in de islam verdiepen. Ik ga me meer daarin verdiepen en ik denk dat die bagage die je meeneemt, dat dat ook jouw mening vormt, jouw manier van denken, jouw manier van handelen. Dat dat ook anders is dan voorheen.” (Badr, 32)

Een derde reden voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen om af te stappen van of te minderen met *conformeren*, is de ervaring dat de doelen van deze strategie die zij vroeger voor ogen hadden, ondanks het toepassen van deze strategie toch niet kunnen worden behaald. Zo vertelt Imad (26) bijvoorbeeld hoe hij het *selectief conformeren* om carrière te maken als strategie liet varen, omdat het uiteindelijk niet effectief bleek te zijn:

Interviewer: “En wanneer is die omschakeling gekomen?”

Imad: “Niet zo heel lang geleden eigenlijk. Zo een beetje sinds het afgelopen jaar, weet je wel? Dat heeft te maken met leeftijd, met ervaring, en ook eigenlijk met dat je er achter komt... ik had eerst op een kantoor gewerkt, weet je wel? En toen deed ik me eigenlijk zo een beetje anders voor, zoals ik net zei. Omdat je dan toch bang bent om bepaalde dingen te zeggen. Het gaat om je baan en dit en anders moeten ze me niet, anders wordt mijn contract niet verlengd, zus en zo. En uiteindelijk moest ik er toch uit. Uiteindelijk. Dat was echt gewoon een hele harde klap gewoon, weet je? Toen dacht ik: oké, dus ik heb me altijd zeg maar op een bepaalde manier gedragen hoe ik niet ben en ik moest er toch uit? Toen dacht ik van: oké, dus nu ga ik nooit meer zo doen in mijn leven. Vanaf nu ben ik gewoon zoals ik ben en als ik dan weg moet, dan was ik mezelf en moesten ze mij niet om wie ik ben.” (Imad, 26)

Het niet verlengen van het contract dat Imad als omslagpunt ziet, kan worden gezien als een *life-event* als beschreven door Goffman (1963, p. 52), oftewel een ervaring die een belangrijke invloed lijkt te hebben gespeeld in de ontwikkeling van de *morele carrière* van een gestigmatiseerde. Een aantal andere Marokkaans-Nederlandse jongemannen geeft aan zich *selectief* te *conformer*en om sociale acceptatie te krijgen te hebben opgegeven, omdat zij deze acceptatie naar eigen zeggen nooit hebben gekregen:

Achraf: “Laat ik het zo zeggen, ik zal toch nooit een volledige Nederlander zijn.”

Interviewer: “Voor jouw eigen gevoel of in de ogen van de Nederlander?”

Achraf: “Nee, in de beeldvorming van de Nederlandse maatschappij. Ik zal toch altijd een Marokkaan zijn. En ik kan alleen maar Nederlander worden als ik me gedraag en doe zoals een Nederlander dat doet.”

Interviewer: “En wat is dat dan? Gedragen als een Nederlander?”

Achraf: “Hoe kan ik dat uitleggen? Kerst vieren, een slokje naar binnen, dat je gewoon mee gaat hossen. En dan nog zal ik toch niet gezien worden als Nederlander. Dus ik heb zoiets van: ja, ik blijf gewoon mezelf, ik ben wie ik ben.” (Achraf, 27)

Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen geven aan door *selectief conformeren* wel sociale acceptatie te hebben ervaren, maar deze acceptatie in een latere levensfase anders zijn gaan interpreteren:

“Samir (24) vertelt mij dat hij vroeger altijd goede contacten had met Nederlanders – school, bijbaan en voetbalvereniging – en zich altijd van zijn goede kant liet zien en hij het gevoel van Nederlanders kreeg dat hij ‘speciaal’ was. Dit omdat hij zo goed met Nederlanders kon opschieten, in vergelijking tot andere Marokkanen en hij een goed mens was. Ze zeiden ook vaak tegen hem van: ‘Jij bent anders.’ Maar nu kijkt hij er anders op terug en vindt hij dat hij zich vroeger te veel ‘aanpaste’ en te veel ‘slijmde’ bij Nederlanders en ze hem ondanks dat niet echt accepteerde, want volgens hem accepteerde zij alleen de Nederlandse Samir en niet de volledige Samir, waar ook een Marokkaans-islamitisch deel bij zit.” (Veldwerk, 30-05-2014)

Waar Samir vroeger het gevoel had door zich *selectief te conformeren* te worden geaccepteerd, kreeg hij later het gevoel dat het slechts ging om ‘valse acceptatie’. Hij stelt verder zich nu veel minder *selectief te conformeren* vanuit het motief om sociale acceptatie te krijgen, omdat hij uit ervaring weet dat deze strategie niet daarin resulteert. Deze beschreven ontwikkeling van *selectief conformeren* naar zich helemaal niet *conformeren* heeft veel overeenkomsten met de *morele carrière* van gestigmatiseerden als beschreven door Goffman (1963). In de eerste drie fasen – *oriëntatiefase*, *learning to pass* en *passing* – zien we dat deze Marokkaans-Nederlandse jongemannen vanuit verschillende motieven zoveel mogelijk *passing* toepassen, maar op een gegeven moment in een *eindfase* (*final, mature and well-adjusted fase*: Goffman, 1963, p. 124-125) terechtkomen waarin ze hun eigen identiteit – inclusief het stigma – accepteren en respecteren en durven uit te dragen.

9.2.4 *Minder verzet: contraproductief en ontwikkelde vaardigheden*

Een vierde ontwikkeling die te vinden is onder de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen is het steeds minder neigen naar de *verzetstrategie* – bestaat uit drie *morele carrières*: van *verzetten* naar *negeren*, van *verzetten* naar *selectief conformeren* en van *verzetten* naar *weerleggen*. De eerste carrière wordt beschreven door een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen die aangeven vroeger gebruik te hebben gemaakt van het *verzetten*, maar deze strategie in het hedendaagse hebben vervangen door *negeren*:

“Vroeger maakte ik nog wel eens een opmerking van: ‘Oh ik zal uw tas niet stelen hoor. Die kunt u gewoon gerust laten staan.’ En dan krijg je van: ‘Nee, nee, dat weet ik ook, maar ik had hem gewoon even... ik wilde hem gewoon even pakken.’ Nu heb ik zoiets van weet je, boeien, doe lekker wat je wilt.” (Reda, 30)

Gevraagd naar de reden van deze verandering van zich *verzetten* naar *negeren* wijst men er vaak op dat *verzetten* simpelweg niet effectief, maar juist contraproductief is. Zo vertelt Ouadie (24) bijvoorbeeld dat hij zich vroeger *verzette* bij politiecontroles, maar in de loop der jaren heeft ervaren dat dit averechts werkt. De staandehouding duurt volgens hem alleen maar langer en de agenten gaan dan ook andere dingen controleren. Hierdoor heeft hij langzamerhand een voorkeur voor *negeren* ontwikkeld:

Ouadie: “Op een gegeven moment was ik daar ook gewoon klaar mee, dus dan geef ik mijn rijbewijs, ik geef de autopapieren, ik geef mijn sleutels. Ik zeg tegen hem: ‘Alsjeblieft, als je klaar bent, mag je me roepen.’ Verder geen woord. Doe wat je moet doen, voor mijn part doe je er tien uur over, weet je wel? Zoek het maar lekker uit. En toen ik zo reageerde was ik binnen twee minuten weg eigenlijk. Hij ging echt heel snel naar binnen, keek ie snel rond, toen zei hij: ‘Alsjeblieft, ga maar weer verder.’ En sindsdien heb ik gewoon altijd zo gereageerd, weet je? Ik ga geen ophef maken, het heeft toch geen nut, het wordt alleen maar meer tijd.”

Interviewer: “En wanneer is dat veranderd? Waar je vroeger de confrontatie aanging en deze nu eigenlijk juist vermijdt, omdat het je niks oplevert?”

Ouadie: “Ja, kijk, het is een soort van traject naar mijn idee. Het gaat geleidelijk zeg maar. Je moet het gaan beseffen. De een ziet het wat sneller dan de ander. De een ontdekt wat voor hem werkt en de ander misschien

dat het voor hem iets anders werkt. Maar ik merk gewoon dat het voor mij het beste werkt, dus daarom doe ik het op die manier.” (Ouadie, 24)

Een ander voorbeeld van een dergelijk ‘traject’ waarin doelmatigheid steeds belangrijker wordt, komt van Ayoub (23). Deze verschuiving van *verzetten* naar *negeren* werd bij hem niet beïnvloed door opeenvolgende ervaringen waaruit de contraproductiviteit van het *verzetten* duidelijk werd, maar naar eigen zeggen door één specifieke *life-event*. Na een *verzetsreactie* tegen een docent – hij duwde een docent die hem tijdens een discussie ‘rot op, kut-Marokkaan’ toebeet – werd hij geschorst en uitgesloten van het eindexamen en werd hij dat jaar een voortijdige schoolverlater:

“Toen ik die leraar had geduwd, wat heb ik ermee bereikt? Ik heb mijn twee weken schorsing toch niet weg gekregen, begrijp je? Ik heb mijn diploma niet gekregen, begrijp je? Dus wat heb ik ermee bereikt? Ik heb er helemaal niks mee bereikt.” (Ayoub, 23)

De morele carrière van *verzet* naar meer *negeren*, is zoals we zien dan ook een duidelijke verschuiving van een idealistische strategie naar een pragmatische strategie waarmee men meer inspeelt op de praktijk en de praktische doelen die men wil bereiken en doelen laat varen als bijvoorbeeld het opkomen voor de eigen rechtspositie of het adresseren of aanvechten van onrecht en machtsongelijkheid.

In een tweede *morele carrière* gaan Marokkaans-Nederlandse jongemannen van *verzet* naar *selectief conformeren*. Hierbij neigen zij ook veelal vanuit doelmatigheid naar het aanpassen aan de situatie:

Karim: Toen was het een beetje afkeer van ‘Nederlanders’: ‘Dit ben ik en zijn jullie daarmee niet tevreden, jammer dan, hier heb je een baksteen.’ We hebben echt veel rare dingen gedaan.

Interviewer: “En hoe is die overgang gegaan?”

Karim: “Ik denk dat het een natuurlijke overgang is geweest. Want bij dat verzet, dat was weer een leeftijdsfase waarbij heel veel dingen zijn misgegaan. Dus ja toen heb ik dingen verwaarloosd, chillen, uitgaan, dit soort dingen. Maar toen ik daar genoeg van had, ja, ik denk dat dat een stukje van volwassen worden is. Toen is dat waarschijnlijk ook gewoon meegedraaid. Nu weet ik gewoon wie ik ben. En wat Nederlanders van mij verwachten snap ik nu ook. Ik kan nu prima een bedrijf binnenlopen en weten wat ik moet zeggen om... wat ik moet doen om in hun smaak te vallen. Dat is dus het praktische gedeelte daarvan denk ik. Ja, want uiteindelijk wil ik ook gewoon een baan hebben waar ik gewoon leuk kan werken zonder al te veel ongemakken of irritaties en zo.” (Karim, 29)

Verzetten wordt door de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen vooral of meer toegepast in de puberteit. Een levensfase waarin mensen volgens de ontwikkelingspsychologie meer last hebben van stemmingswisselingen, sneller risicogedrag vertonen en baldadiger en opstandiger zijn (zie bijvoorbeeld Lahey, 2007, p. 338-342). Dit *verzet* maakt bij sommigen vervolgens plaats voor *selectief conformeren* als zij naar eigen zeggen leren hoe ze zich in *gemengde contacten* ‘moeten’ gedragen om gestelde doelen te kunnen bereiken.

Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven ook een derde *morele carrière* waarin ze steeds vaker naar *weerleggen* neigen ten koste van *verzet*. Zo geven een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen aan dat ze vroeger niet over de juiste communicatieve vaardigheden beschikten om goed te kunnen *weerleggen* en daardoor vaak kozen om te gaan *verzetten* (zie ook §6.1.2). In een latere levensfase hebben zij deze vaardigheden wel goed ontwikkeld en zijn ze vaker gaan *weerleggen*:

“Toen ik jong was, was ik al goed gebekt. Kon ik altijd al snel een weerwoord hebben. Goed, naarmate ik ouder werd, werd ik steeds beter en werd het steeds sterker en steeds netter. Waar ik vroeger wel eens mensen uitschold en als dat niet lukte ging ik gewoon vechten, red ik me nu prima met woorden. [...] Vroeger vocht ik wel vaker dan ik sprak zal ik maar zeggen. Buiten op straat of met klasgenoten. Ja, ik vond knokken wel prima. Dat kon ik wel. Dus ik vond het toen wel fijner om dat zo op te lossen.” (Oussama, 26)

9.3 Groepsdynamische factoren: rolmodellen, gemeenschapszin en deloyaliteit

Naast situationele factoren en morele carrières zijn tot slot ook nog groepsdynamische factoren uit de dataverzameling naar voren gekomen. Uit sommige gesprekken wordt duidelijk dat andere Marokkaanse Nederlanders de reacties van een individu op stigmatisering kunnen beïnvloeden. In deze paragraaf wordt kort ingegaan op enkele invloeden die voortkomen uit groepsdynamiek.

9.3.1 *Beïnvloeding door rolmodellen en peers*

Zo beschrijven een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen – voornamelijk de jonge respondenten (15-20 jaar) – hoe hun voorkeur voor bepaalde copingstrategieën of -technieken is beïnvloedt door andere Marokkaanse Nederlanders. Dit zijn vaak rolmodellen of *peers*, zoals familieleden, vrienden of collega's. Zo vertelt Mimoun (15) bijvoorbeeld dat hij stigmatisering vaak negeert, omdat zijn moeder hem dat heeft geadviseerd:

“Mijn moeder zegt: ‘Ja, zo zijn ze. Je kan er niks aan doen. Je moet gewoon hun gang laten gaan. En later straft Allah ze.’” (Mimoun, 15)

Zijn moeder adviseert hem niet alleen om dergelijke stigmatiserende reacties van ‘Nederlanders’ te *negeren*, maar leert hem ook hoe hij vanuit zijn islamitische geloofsovertuiging de negatieve ervaring kan *minimaliseren*: “Later straft Allah ze”. Een ander voorbeeld van beïnvloeding door andere Marokkaanse Nederlanders – nu betreffende de *weerleg*strategie – komt van Bilal (18):

“Maar iemand heeft juist tegen mij gezegd, een oude Marokkaanse man: ‘Mensen die jou niet mogen en haten, ga er juist een gesprek mee aan.’ Hij zegt: ‘Zeg: hé, goedemiddag, alles goed?’ Hij zegt: ‘Je moet juist die confrontatie met ze aangaan, je moet het proberen weg te nemen.’ Dus ik

heb wel een beetje geluisterd naar hem, ik probeer het wel te doen.”
(Kamal, 21)

Anderen geven aan het misschien onbewust overgenomen te hebben van broers, ouders, andere familieleden of vrienden. Eerder (§8.2.4) zagen we al dat *volledig conformeren* niet wordt gewaardeerd door een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen en dat uitingen van deze afkeuring (zie afbeelding 23) andere Marokkaanse Nederlanders zouden kunnen tegenhouden om deze strategie te hanteren.



Arkman Nadori

Wie eens zijn met hem dat hij voor oranje heeft gekozen ga je aanmelden bij het zionistisch leger en naar oranje.nl gaan aub want jullie zijn eerloos net als de hoeren van Marokko geld is alles

5 uur geleden • Vind ik leuk • 6 • Beantwoorden

Afbeelding 23: Reactie van een Marokkaans-Nederlandse jongeman (30) op de discussie over de keuze van de Marokkaans-Nederlandse FC Twente-speler Hakim Ziyech om voor het Nederlands voetbalelftal uit te komen in plaats van het Marokkaanse [27-05-2015].

9.3.2 *Weerleggen voor het collectief*

De strategie van het *weerleggen* bestaat – zoals we reeds zagen (§8.4) – voor een belangrijk deel uit een collectieve dimensie. Men probeert namelijk vanuit een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid als ‘Marokkaan’ of vanuit *da’wa* – de islamitische taak tot het verkondigen van de islam waar *weerlegging* van negativiteit ten aanzien van de islam ook toe wordt gerekend. Deze gemeenschappelijke verantwoordelijkheid en het doen van *da’wa* worden deels aangemoedigd in gesprekken met andere Marokkaanse Nederlanders. Hierin spoort men elkaar aan om de hand in eigen boezem te steken, de problemen als gemeenschap zelf op te lossen en zich als ambassadeurs van de islam te gedragen om vooroordelen en misvattingen over ‘Marokkanen’ en de islam te corrigeren.

9.3.3 *Deloyaliteit bij selectief conformeren*

Groepsdynamiek heeft tot slot vooral invloed op *selectief conformeren*. Deze strategie leidt – zoals reeds beschreven in §8.2 – bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot een dilemma waarbij men moet kiezen tussen enerzijds het voorkomen van stigmatisering, carrière maken, conflicten voorkomen en sociale acceptatie en anderzijds het trouw blijven aan ‘de Marokkaanse cultuur’ en/of de islam. Het zich *selectief conformeren* leidt hierdoor dan ook niet alleen vaak tot gevoelens van zelfverachting – tijdelijke verloochening van ‘de Marokkaanse cultuur’ en de islam, maar ook tot gevoelens van deloyaliteit jegens andere Marokkaanse Nederlanders en moslims die zij voor hun gevoel hiermee opzij hebben geschoven voor eigen gewin.

Dit gevoel wordt nog sterker ervaren in *gemengde contacten* waar ook nog een of meerdere medegestigmatiseerden – in casu Marokkaanse Nederlanders of moslims – bij aanwezig

zijn. In deze situatie – die Goffman aanduidt als *nearing*¹²³ (1963, p. 132) – wordt het dilemma van het *selectief conformeren* nog problematischer, omdat het dan niet blijft bij een gevoel van deloyaliteit ten aanzien van Marokkaanse Nederlanders of moslims, maar dit ook een directe ontmaskering door een medegestigmatiseerde tot gevolg heeft. Een voorbeeld hiervan komt van Nadir (31) die vertelt over een gesprek tussen een Nederlandse collega en een Marokkaans-Nederlandse collega in zijn bijzijn:

“ ‘Ze’ [Nederlandse collega, red.] vroeg hem: ‘Drink jij?’ Hij antwoordde: ‘Soms.’ ‘Oe ana kan ‘arfoe mazyan’ [En ik ken hem goed]. ‘Soms’. Ze zei: ‘Hoe bedoel je?’ ‘Ja, ik proef wel eens.’ Nu hij wilde niet zeggen: ‘Nee, ik drink niet.’ Dan viel hij niet in smaak bij haar. En hij wilde niet zeggen: ‘Ja, ik drink?’ ‘An ‘tih ana al’sah’ [want dan krijgt hij van mij ervan langs], bij wijze van. Zie je wat ie ervan gemaakt heeft? ‘Soms.’ ‘Ken doq’ [Ik proef wel eens]. Ik zei tegen hem: ‘Meket hshems alhmar, met hshems’ [Schaam je je niet ezel, schaam je je niet]? Als jij drinkt, zeg: ‘Ik drink.’ Als je niet drinkt, zeg: ‘Ik drink niet.’ ‘Met dir shi’ [Doe niet] en, en, en.” (Nadir, 31)

Deze Marokkaans-Nederlandse collega wilde volgens Nadir dus niet zeggen dat hij als moslim geen alcohol drinkt, omdat dit voor zijn gevoel *stigma-informatie* was, maar wilde ook weer niet zeggen dat hij wel drinkt, omdat dat leidt tot *gevoelens van zelfverachting en/of deloyaliteit* ten aanzien van Nadir en andere moslims (Goffman, 1963, p. 108-110). Dit voorbeeld illustreert de complexiteit van het zich *selectief conformeren* in het bijzijn van medegestigmatiseerden en is een interessant voorbeeld van beïnvloeding door anderen met hetzelfde stigma en conflicten met hen over hoe om te gaan met stigma-informatie.

9.4 Conclusie: situationeel en minder conformeren en *verzetten*

Hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen omgaan met stigmatisering is afhankelijk van de situatie en van de fase in de *morele carrière* waarin iemand zich bevindt – oftewel de leeftijd. De reactie hangt af van de persoon die stigmatiseert, de ernst van de stigmatisering, de belangen die op het spel staan in die desbetreffende situatie, de eigen stemming op dat moment en de setting waar de stigmatiserende ervaring plaatsvindt. Daarnaast zagen we ook dat de levensfase waarin iemand zich bevindt een rol speelt in de voorkeur voor een bepaalde strategie. Zo lijkt men op jonge leeftijd veel minder bezig te zijn met en minder bewust te zijn van stigmatisering en de betekenis en implicaties hiervan en neemt dit toe naar mate men ouder wordt. Dit blijkt enerzijds uit de antwoorden van de oudere Marokkaans-Nederlandse jongemannen (20-35) die reflecteren op hun tienerjaren en anderzijds uit de korte en oppervlakkige antwoorden van en gebrek aan reflectie bij de jongere respondenten (15-20). Ook raakt men naar mate men ouder wordt steeds meer ‘gewend’ aan stigmatisering, waardoor de ervaren impact van stigmatisering over het algemeen minder lijkt te worden. De herhaaldelijke blootstelling aan stigmatisering lijkt ervoor te zorgen dat ze deze stigmatisering als normaal gaan ervaren en accepteren als een onlosmakelijk deel van de dagelijkse realiteit.

¹²³ Het ontmoeten van een medegestigmatiseerde in het bijzijn van een ‘normale’.

Tegelijkertijd zien we dat het zich *selectief conformeren* en zich *verzetten* voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen in de loop der jaren om verschillende redenen steeds minder aantrekkelijker kunnen worden. Men *conformeert* zich steeds minder, omdat men vanuit een morele ontwikkeling zelfstandiger en autonomer wordt en/of vanuit doelmatigheid en effectiviteit steeds minder inschikkelijk is. Daarnaast *verzet* men zich ook steeds minder vanwege het contraproductieve en conflictueuze karakter van deze strategie en door het ontgroeien van de puberteit – waarin *verzet* een belangrijke rol speelt. Aan de andere kant zien we ook dat *negeren* en *weerleggen* naar mate Marokkaans-Nederlandse jongemannen ouder worden juist steeds aantrekkelijker kunnen worden. *Negeren* vanwege het pragmatisme en de mogelijkheid die het biedt om je te kunnen onttrekken aan de situatie (*disengagement*) en *weerleggen* vanwege de mogelijkheid om op een harmonieuze – in plaats van conflictueuze manier – deel te nemen aan de stigmatiserende situatie (*engagement*) en deze te proberen te veranderen (*primaire controle*). Ook kan met deze bevindingen worden verondersteld dat *gevenning* en de hiermee gepaard gaande verminderde ervaren impact, maar ook het begrip dat we vaak aantreffen onder deze groep jongemannen, tezamen ook een verklaring kunnen zijn voor de voorkeur voor relatief milde reacties in plaats van ingrijpende en conflictueuze.

Een derde factor die de reacties op stigmatisering beïnvloedt, zijn andere Marokkaanse Nederlanders. Zo vertellen een aantal Marokkaans-Nederlandse jongemannen dat hun voorkeur voor bepaalde copingstrategieën of –technieken over het algemeen bewust of onbewust is beïnvloed door andere Marokkaans-Nederlandse rolmodellen of peers, zoals familieleden, vrienden of collega's. Daarnaast getuigt het gebruik van de strategie van het *weerleggen* ook van groepsdynamische invloeden, omdat men dit toepast vanuit een gemeenschappelijke verantwoordelijkheid als 'Marokkaan' of vanuit da'wa – de islamitische taak tot het verkondigen van de islam waar weerlegging van negativiteit ten aanzien van de islam. Deze gemeenschappelijke verantwoordelijkheid en het doen van da'wa worden deels aangemoedigd in gesprekken met andere Marokkaanse Nederlanders, waarin wordt aangespoord tot: de hand in eigen boezem steken, problemen als gemeenschap zelf oplossen en het zich gedragen als ambassadeurs van de islam om vooroordelen en misvattingen over 'Marokkanen' en de islam te corrigeren. Tot slot speelt de groepsdynamiek vooral bij *selectief conformeren* een belangrijke rol, omdat men hierbij gevoelens van deloyaliteit ervaart jegens andere Marokkaanse Nederlanders en moslims die zij voor hun gevoel middels het *selectief conformeren* tijdelijk opzij hebben geschoven voor eigen gewin.

10 De Marokkanenpaniek: een heden-daagse morele paniek

In Nederland richten negatieve en emotioneel-energieke maatschappelijke reacties zich sinds de jaren negentig steeds meer op Nederlandse jongemannen met een Marokkaanse migratieachtergrond. In dit proefschrift zijn deze maatschappelijke reacties, die sterke overeenkomsten hebben met de maatschappelijke reacties op *Mods* en *Rockers* in Engeland in de roerige jaren zestig, onderzocht vanuit de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b; 2009). Dit heeft geleid tot enkele verklaringen voor de ‘misplaatsheid’ van de maatschappelijke overreacties op ‘Marokkanen’. Met deze klassieke toepassing van de *morele paniektheorie* heb ik – vanuit het idee van *the rule of symmetry* – tevens onderzocht hoe Nederlandse jongemannen met een Marokkaanse migratieachtergrond in het dagelijks leven omgaan met deze massastigmatisering van ‘Marokkanen’. Dit heb ik vooral onderzocht en begrepen met behulp van de *stigmatheorie*, een theorie eveneens uit de jaren zestig die in dit proefschrift erg complementair is gebleken aan de *morele paniektheorie*. In dit laatste hoofdstuk zal ik de belangrijkste opbrengsten, bevindingen en conclusies van de toepassing van deze ‘geïntegreerde’ *morele paniektheorie* – de unieke koppeling van de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young met de *stigmatheorie* van Goffman – op de hedendaagse ‘massastigmatisering’ van ‘Marokkanen’ voor u uiteenzetten en mijn perspectief op deze bevindingen presenteren.

10.1 De klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young

In de jaren zestig trekt een aantal jeugdsubculturen in Groot-Brittannië – waaronder de *Mods*, *Rockers* en hippies – de negatieve aandacht van de gevestigde orde, vanwege hun sociaal-culturele en morele afwijking van de meerderheidscultuur van ‘de volwassenen’. Deze negatieve aandacht bestaat uit een aantal negatieve en emotioneel-energieke maatschappelijke overreacties op gebeurtenissen, waarin deze jongeren en hun subculturen op enigerlei wijze een rol spelen en waarin zij als problematische ‘Anderen’ – oftewel als *folk devils* – worden geconstrueerd. Deze maatschappelijke overreacties worden vervolgens door Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b; 2009) aangeduid als *morele paniek*. Hiermee doelen zij op een latente maatschappelijke bezorgdheid over sociaal-culturele en morele veranderingen die zich niet proportioneel of rationeel uit in maatschappelijke reacties op deze ongewenste veranderingen, maar zich *misplaatst* uit in disproportionele, irrationele en stigmatiserende maatschappelijke

reacties op actuele *key events* die worden gezien als symptomen van deze onderliggende bezorgdheid. Omdat Cohens (1972; 1987; 2002) conceptualisering van de *morele paniek* als misplaatste overreactie het meest uitgebreid is, dient zij als startpunt van het theoretisch kader van dit proefschrift (hoofdstuk 2). In zijn beschrijvingen van een ideaaltypische *morele paniek* heb ik tien cruciale processen onderscheiden: *overdrijving en verdraaiing, voorspelling, symbolisering, oriëntatie, beelden, verklaringen, maatregelen, exploitatie* en de sociale constructie van een *galerij van sociale types*. Deze laatste *galerij* bestaat uit rolmodellen als de *folk hero* – die de meerderheidscultuur en –moraliteit belichamen en uit de *folk devil* als anti-rolmodel die de tegenovergestelde subcultuur en immoraliteit van de sociaal devianten symboliseert. Aan deze *galerij* voeg ik in dit proefschrift het concept *folk saint* toe, dat fungeert als rolmodel specifiek voor de sociaal deviant.

10.1.1 De huidige theoretische bruikbaarheid

In de jaren na de conceptualisering van de *morele paniek* door Cohen (1972) en Young (1971a; 1971b) ontwikkelt dit concept zich tot één van de meest bekende theoretische concepten binnen de criminologie, maar tegelijkertijd ook tot één van de meest bekritiseerde (hoofdstuk 2). Het concept zou ten eerste in de loop der tijd zijn verworpen tot een containerbegrip – ‘tegenwoordig is alles een *morele paniek*’ – en daardoor zijn nut, theoretische coherentie en analytische precisie hebben verloren. Ten tweede zou het onbruikbaar zijn, omdat het een subjectief, polemisch en politiek concept zou zijn en daardoor niet-wetenschappelijk. Ten derde schenkt dit concept wel aandacht aan het lijden van sociaal devianten, maar zou het problemen bagatelliseren en de breed gedeelde bezorgdheid van de meerderheidscultuur niet serieus nemen. Ten vierde veronderstelt het concept dat tijdens een *morele paniek* sprake is van enorme letterlijke ‘paniek’ onder het volk, terwijl dit in werkelijkheid vaak niet het geval is en dit concept dus iets construeert wat er niet is. Ten vijfde zou dit concept niet meer bruikbaar zijn in deze tijd waarin ook *folk devils* toegang hebben gekregen tot het publieke discours of hierin worden vertegenwoordigd door anderen en dus niet meer passen in de typologie van de machteloze *folk devil*. Voornamelijk vanwege deze veelgehoorde kritieken heeft het concept binnen de sociale wetenschappen aan aantrekkelijkheid en bruikbaarheid ingeboet.

Uit een nadere bestudering wordt echter duidelijk dat deze kritiek veelal berust op misvattingen over of verkeerd gebruik van de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b; 2009). De eerste kritiek – betreffende de oprekking van de definitie van het concept en de brede toepasbaarheid ervan – wordt voor een belangrijk deel veroorzaakt door de ‘ontworteling’ van het concept in de afgelopen decennia. Doordat het concept te breed is toegepast op onderwerpen en binnen gebieden waarvoor het niet bedoeld is, heeft het zijn initiële bruikbaarheid en theoretische coherentie verloren. Het concept is mijns inziens dan ook toe aan een vernauwing – of *verbijzondering* – waarmee de nadruk ‘weer’ komt te liggen op het ‘*morele*’ in *morele paniek*, oftewel op immoraliteit, sociale deviantie, sociaal-culturele en morele verandering en de negatieve *symbolisering*, stigmatisering en *othering* van *folk devils* die deze dreiging voor de meerderheidscultuur *symboliseren*. Alleen vanuit deze klassieke ‘wortels’ van de *morele paniektheorie* – namelijk de Amerikaanse labeling- en subculturele theorieën van de jaren vijftig en zestig en de Britse *sociology of transgression* van de jaren zestig en

zeventig – wordt het nut, de theoretische coherentie en de analytische precisie duidelijk van het gereedschap dat deze benadering de wetenschap te bieden heeft.

Ten tweede is de kritiek dat het concept een subjectief, politiek en polemisch concept is, deels gebaseerd op een misvatting. Wanneer men de disproportionaliteit van de maatschappelijke reacties – oftewel het verschil tussen de haast onmeetbare subjectieve dreiging en de haast onmeetbare objectieve dreiging – als crux van de *morele paniek* neemt, dan vervalt men inderdaad in polemieken en politieke discussies over objectiviteit. Wanneer men echter de eerder beschreven *misplaatstheid* van de *morele paniek* – *the real problem, the real significance* – als crux neemt, verlegt de focus zich van een objectiviteitsdiscussie naar een constructieve maatschappelijke discussie over sociale, culturele en morele veranderingen in ‘de samenleving’ en de verhouding tussen de meerderheidscultuur en minderheidsculturen in een land. Het *morele paniekconcept* – met deze klassieke crux – is in dit laatste geval een subjectief, politiek of polemisch concept slechts in zoverre dat het een *kritisch criminologisch* concept is. De essentie van de kritische criminologie is nou juist het blootleggen en bekritisieren van de belangen en ideologieën van dominante sociale groepen in ‘de samenleving’.

Met deze klassieke crux valt dan ook meteen de derde kritiek weg, dat de breed gedeelde bezorgdheid in een samenleving niet serieus wordt genomen en onterecht wordt weggezakt als irrationeel. Maatschappelijke reacties als *morele paniek* bestempelen, impliceert juist ‘niet’ een ontkenning of bagatellisering van een bezorgdheid, angst, dreiging of sociaal probleem, maar expliciteert dat deze reacties zich disproportioneel, irrationeel en *misplaatst* richten op *key events*, waardoor ‘het echte probleem’ niet of nauwelijks wordt geadresseerd. Door deze blootlegging van ‘het ware probleem’, kan de maatschappelijke focus zich richten op de reële problemen van een ‘samenleving’ in plaats van op schijnproblemen die aan symptomen – de *key events* – worden gekoppeld.

De vierde veelgehoorde kritiek stelt dat het publiek of ‘de bevolking’ gedurende morele ‘paniek’ helemaal niet in ‘paniek’ is en er slechts sprake is van paniek in het mediadiscours. Ook deze kritiek is gebaseerd op dezelfde misvatting, omdat Cohen (1972; 1987) en Young (1971a; 1971b; 1972) nooit hebben geclaimd dat het publiek letterlijk in ‘paniek’ is. In latere werken (Cohen, 2002; Young, 2009) geven zij ook nadrukkelijk aan dat zij met ‘paniek’ bedoelden dat serieuze bezorgdheid, angst, morele verontwaardiging, ressentiment, haatgevoelens, vijandigheid, wraakzucht, afkeer en onderbuikgevoelens onder het publiek leven ten aanzien van de morele dreiging van de *folk devils*. Deze emotionele energie uit zich volgens hen dan ook niet in ‘letterlijke’ paniek, waarin grote hysterisch en losgeslagen menigten rennen voor hun leven en openbare ordeverstoringen en massale rellen veroorzaken of dat er groots opgezette en georganiseerde jacht wordt gemaakt op *folk devils*. Het uit zich volgens hen daarentegen in een meer ‘figuurlijke’ paniek, oftewel in een morele verontwaardiging in het publieke discours, bestaande uit: het doen van harde uitspraken, het uiten van beschuldigingen, het houden van populistische toespraken, het aangaan van ferme onderhandelingen en felle debatten met elkaar, het propageren van nieuwe en strengere wetten of herprioritering in de wetshandhaving. Wanneer deze morele verontwaardiging en intense emotionele energie ten aanzien van de desbetreffende *folk devils* – oftewel *the real problem* – ontbreken bij het publiek, dan kunnen we niet spreken van een *morele paniek*. Er is dan slechts sprake van een mediahype, waarin slechts ‘paniek’ is in het mediadiscours, of van een *moral crusade*,

waarin deze ‘figuurlijke paniek’ slechts wordt beleefd en geconstrueerd door *moral entrepreneurs*.

Tot slot claimen enkele auteurs dat *folk devils* niet meer gemarginaliseerd en machteloos zijn als in de jaren zestig en zeventig, omdat ze nu steeds meer toegang zouden hebben tot het discours, waardoor zij het dominante *morele paniekdiscours* kunnen opponderen. Volgens deze critici is er tegenwoordig ook sprake van een pluraliteit aan reacties binnen maatschappelijke reacties op sociaal devianten in plaats van een verenigde monolithische ‘samenleving’ met volledige consensus en moet de *morele paniektheorie* om deze redenen worden herzien. Deze auteurs gaan mijns inziens echter voorbij aan het feit dat er tegenwoordig nog altijd groepen mensen zijn die nog steeds gemarginaliseerd en machteloos zijn, omdat ze (nog steeds) geen toegang tot het publieke discours hebben, deze toegang tot het discours te zwak is om als serieus tegendiscours te fungeren of deze toegang wordt beheerst en beïnvloed door leden van de meerderheidscultuur – onder andere middels de constructie van een *galerij van sociale types*. Hierbij gaat het mijns inziens om klassieke *folk devils* als bijvoorbeeld: economische vluchtelingen, asielzoekers, pedofielen en bepaalde etnische (bijv. Roma) en religieuze minderheden (bijv. moslims). Deze klassieke *folk devils* zijn niet alleen machteloos en gemarginaliseerd, maar zijn vanwege de specifieke ingrijpende morele dreiging die van hen zou uitgaan, uniek in hun vermogen om wel een bijzondere tijdelijke verenigde en monolithische maatschappelijke reacties met grote consensus – oftewel een *morele paniekreactie* – te instigeren.

Op basis van het voorgaande stel ik dat de klassieke *morele paniektheorie* door verwerping van deze kritiek – in tegenstelling tot recentere varianten – conceptueel nog steeds overeind staat. Het is mijns inziens dus nog steeds theoretisch in staat om hedendaagse maatschappelijke reacties op sociale deviantie, immoraliteit en sociaal-culturele en morele veranderingen te duiden, ‘de ware betekenis’ van hedendaagse misplaatste overreacties te achterhalen en ‘het ware probleem’ bloot te leggen. Sterker nog, het concept lijkt in deze tijd van *mediatisering* – toenemende invloed van klassieke en sociale media op het publieke discours en ‘de samenleving’ waarin dit discours plaatsvindt, culturele globalisering, grote migratieprocessen en almaar toenemend cultureel en moreel pluralisme, niet alleen nog bruikbaar te worden, maar ook onmisbaar om de door deze maatschappelijke processen toenemende maatschappelijke reacties op sociale, culturele en morele veranderingen te kunnen blijven begrijpen en verklaren.

10.1.2 Cohen meets Goffman

Wat echter ontbreekt aan de klassieke *morele paniektheorie* is een holistisch theoretisch raamwerk waarmee ook de ervaringen en reacties van *folk devils* kunnen worden begrepen. Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b; 2009) wijzen beiden op het belang van het onderzoeken van zowel de *morele paniek*-zijde – de maatschappelijke reacties – als deze *folk devil*-zijde, maar leveren helaas geen theoretische gereedschap voor deze voorwaarde die Young aanduidt als *the rule of symmetry*. In dit proefschrift heb ik het concept van stigma gebruikt om deze leemte in het onderzoeksgereedschap op te vullen (hoofdstuk 3). Het is als theoretisch concept nauw verweven aan het *morele paniekconcept*, omdat beide zijn ontstaan vanuit de labelingtheorie en zich richten op dezelfde collectieve labelingsprocessen. Waar de *morele paniektheorie* negatieve maatschappelijke reacties

– oftewel collectieve stigmatisering – beschrijft en verklaart, doet de *stigmatheorie* dit voor de stigmatisering van sociaal devianten in dagelijkse sociale interacties. Een *morele paniek* kan door deze combinatie van theorieën dan ook worden gezien als de massa-*stigmatisering* van *folk devils*. Stigma vult deze leemte aan de *folk devil*-zijde van de klassieke *morele paniektheorie* mijns inziens ‘theoretisch’ goed op, omdat het als symbolisch interactionistisch concept goed omschrijft hoe en waarom bepaalde mensen in dagelijkse interacties reageren op allerlei vormen van (massa)stigmatisering. Deze koppeling van de theoretische concepten van de *morele paniek* en *stigma* is uniek; deze is nooit eerder in wetenschappelijk onderzoek gelegd en vormt daarmee één van de belangrijkste theoretische verrijkingen van dit proefschrift voor de wetenschap.

10.2 De maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’: een hedendaagse klassieke *morele paniek*?

In dit proefschrift heb ik de klassieke *morele paniekenadering* als omschreven door Cohen (1972; 1987; 2002) en Young (1971a; 1971b; 2009) gebruikt om enerzijds de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ te onderzoeken, te begrijpen en te verklaren en anderzijds om de empirische bruikbaarheid van de (klassieke) *morele paniekenadering* te onderzoeken. Dit heb ik gedaan aan de hand van een ‘kwalitatieve documentenanalyse’ (1987; 1996; Altheide & Schneider, 2013) van het mediadiscours rondom drie maatschappelijke gebeurtenissen uit het afgelopen decennium, waarin ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen: ‘de rellen van Slotervaart’ (2007), ‘het Goudse bus-incident’ (2008) en de ‘rellen in Culemborg’ tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’ (2009/2010). De ‘rellen in Slotervaart’ (2007) zijn middels de *informatierijke case-steekproef* (Mortelmans, 2009, p. 99) geselecteerd, omdat deze de grootste maatschappelijke reacties – oftewel de meeste documenten – binnen de geselecteerde periode opleveren en hiermee een rijk beeld kunnen geven van maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’. Daarnaast is vanuit het idee van *theoretical sampling* (Altheide & Schneider, 2013, p. 55-60) gekozen voor ‘het Goudse busincident’ (2008), omdat dit incident geen verband heeft met Marokkaanse Nederlanders, maar in de maatschappelijke reacties toch aan deze bevolkingsgroep is gekoppeld. Het is dan interessant om te zien waarom dit incident toch nog wordt gekoppeld aan ‘de Marokkaan’. Ten derde is – tevens vanuit het idee van *theoretical sampling* – gekozen voor ‘de rellen in Culemborg’, omdat deze casus een goede gelegenheid biedt om de maatschappelijke reacties op Marokkaanse Nederlanders te vergelijken met de gelijktijdige maatschappelijke reacties op een andere etnische groep in Nederland, om meer te leren over de mogelijke bijzondere positie van Marokkaanse Nederlanders in Nederland (zie hoofdstuk 4).

In deze drie specifieke maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ is gekeken in hoeverre de tien eerder beschreven belangrijke processen van de klassieke *morele paniek* (hoofdstuk 5) – *overdrijving, voorspellingen, sensibilisering, oriëntatie, symbolisering, beelden, verklaringen, maatregelen, exploitatie* en de constructie van een *galerij van sociale types* – zijn waar te nemen. Tevens is gekeken of deze negatieve emotioneel-energieke reacties begrepen en verklaard kunnen worden. Ik heb hiervoor krantenartikelen van de Volkskrant, de Telegraaf en de Metro en televisie-uitzendingen van Pauw & Witteman, Nova en EenVandaag geanalyseerd die betrekking hebben op deze drie gebeurtenissen en in de drie maanden

na de *key events* zijn gepubliceerd/uitgezonden. Deze documenten zijn in het softwareprogramma Atlas.ti geanalyseerd middels open coderen, thematisch coderen en patrooncoderen.

10.2.1 De ‘Marokkanenpaniek’: dezelfde mechanismen en processen

In de kwalitatieve documentenanalyse van het mediadiscours over de dood van Bilal B. in Slotervaart in 2007, de overval op een buschauffeur in Gouda in 2008 en de reeks geweldsincidenten in Culemborg rondom de jaarwisseling van 2009-2010 zien we telkens dezelfde processen en mechanismen in de maatschappelijke reacties in werking treden (hoofdstuk 5). We zien dat feiten telkens worden overdreven en verdraaid, *voorspellingen* worden gedaan van herhaling of escalatie van de *key events* en dat de *key events* worden gekoppeld aan andere bestaande sociale bezorgdheden en angsten. Deze drie in de drie maatschappelijke reacties waargenomen processen komen overeen met de drie processen van *overdrijving*, *voorspellingen* en *sensibilisering* die Cohen (1972; 1987; 2002) beschrijft in zijn conceptualisering van de *morele paniek*. De drie onderzochte maatschappelijke reacties richten zich daarnaast vooral op ‘de Marokkaan’ en het zogenaamde ‘Marokkanenprobleem’, oftewel – om in termen van de klassieke *morele paniektheorie* te spreken – ‘de Marokkaan’ is de dominante *oriëntatie* binnen de maatschappelijke reacties. Binnen deze maatschappelijke reacties zien we ook telkens de voor een *morele paniek* typische *symboliseringsprocessen* terug. Zo worden wijken als Oosterwei en Slotervaart en plaatsen als Gouda en Culemborg geconstrueerd tot typische podia van ‘het Marokkanenprobleem’ en wordt ‘de Marokkaan’ in het mediadiscours als *folk devil* geconstrueerd en symbolisch afgezet tegen ‘de Molukker’ als ‘rolmodel voor de sociaal devianten’, een nieuw sociale type dat ik aanduid als *folk saint*.

Binnen deze *symbolisering* wordt ‘de Marokkaan’ middels het proces van *othering* enerzijds geconstrueerd als ‘de morele Ander’. Zo worden ‘Marokkanen’ sociaal geconstrueerd tot overlastgevers, criminelen, probleemjongeren en psychisch gestoorden, worden aan hen deviante karaktertrekken toegekend en haat en minachting voor bepaalde groepen in ‘de Nederlandse samenleving’ toegeschreven. Anderzijds wordt ‘de Marokkaan’ publiekelijk geconstrueerd als ‘de culturele Ander’. Hij wordt als ‘exogene’ entiteit verantwoordelijk gesteld voor de *key events* en de hieraan gerelateerde sociale problematiek, waarmee de meerderheidscultuur zich ‘distantieert’ van deze sociale problematiek en de verantwoordelijkheid hiervoor (*distancing*: Young, 2007, p. 141-143). Verschillende deelnemers aan het discours beschrijven deze sociale problemen van ‘de Marokkaan’ dan ook niet als resultaat van de bestaande sociale, culturele, politieke en economische orde en structuur van de Nederlandse samenleving, maar ‘andersom’ als bedreiging voor deze samenleving en als resultaat van de exogene cultuur van ‘de Marokkaan’ (*inversion*: Young, 2007, p. 141-143). Deze sociale constructies van ‘de Marokkaan’ als ‘de Ander’ corresponderen met de klassieke *morele paniek*-processen waarin negatieve *beelden* worden geschetst van *folk devils* en talloze *verklaringen* worden aangedragen voor hun vermeende negatieve gedragingen. Een ander proces dat in de drie onderzochte maatschappelijke reacties is waargenomen en door de *morele paniektheorie* wordt omschreven, is het opperen van een stortvloed aan *maatregelen*. In het mediadiscours dat zich na de *key events* ontvouwt, zien we dat uiteenlopende claimmakers – op zowel lokaal als nationaal niveau (*diffusie*: Cohen, 2002, p. 65-115) elkaar overschreeuwen met allerlei verzwareningen, verruimingen

of oneigenlijk gebruik van reeds bestaande *maatregelen* (*escalatie*: p. 65-115) of nieuwe *maatregelen* (*innovatie*: p. 65-115). Verder zien we ook dat een aantal claimsmakers de gebeurtenissen aangrijpen om twee volgens hen problematische condities te adresseren: een vermeend taboe op het spreken over de sociale problemen van ‘Marokkanen’ en het (te veel) pampieren van ‘Marokkaanse’ jongeren. Dit aangrijpen van de *key events* voor eigen gewin wordt in de *morele paniektheorie* aangeduid als *exploitatie*. Deze specifieke strijd tegen de vermeende ontkenning van ‘het Marokkanenprobleem’ – oftewel tegen *denial* – wordt daarnaast door Cohen (2011, p. 241) beschreven als typisch voor hedendaagse *morele paniek*. Tot slot wordt binnen de drie onderzochte maatschappelijke reacties ook de binnen een *morele paniek* gebruikelijke *galerij van sociale types* geconstrueerd. Hierin worden enerzijds Marokkaanse Nederlanders die zich sociaal en moreel afwijkend gedragen als *folk devils* aangewezen en geconstrueerd – oftewel als anti-rolmodellen – en anderzijds Marokkaanse Nederlanders die zich ‘goed’ gedragen – oftewel zich zoveel mogelijk houden aan ‘de Nederlandse moraliteit’ – geconstrueerd tot *folk saints* – oftewel als rolmodellen voor alle ‘Marokkanen’.

In deze drie maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ zijn niet alleen de door Cohen (1972; 1987; 2002) genoemde tien processen van een klassieke *morele paniek* waargenomen, maar ook de door hem en Young (2009) beschreven *misplaatsing*. In de tien waargenomen processen is een grote hoeveelheid aan emotionele energie en irrationaliteit waar te nemen, bestaande uit bezorgdheid, angst, onzekerheid, woede, afkeer, vijandigheid en ressentiment. Uit de *overdrijving* van de dreiging is op te maken dat men een relatief extreme en uitzonderlijke dreiging ervaart en het gevoel heeft dat de grenzen van ‘tolerantie’ jegens sociaal deviantie zijn overschreden. Uit het *voorspellen* van nog meer dreiging en uit het *koppelen* van de dreiging aan andere (grotere) dreigingen is af te lezen dat de dreiging niet wordt gezien als iets incidentiels, maar als een dreiging die constant op de loer ligt en structureel in ‘de samenleving’ aanwezig is. De geschetste *beelden* en aangedragen *verklaringen* laten vooral woede, vijandigheid en ressentiment, maar ook bezorgdheid en angst ten aanzien van de *folk devils* zien. De uitzonderlijke *maatregelen* die door allerlei verschillende claimsmakers worden geopperd laten ten slotte zien hoe de situatie wordt ervaren als een bijzondere dreigende situatie dat om bijzondere *maatregelen* vraagt. Deze waargenomen uitingen van emotionele energie en irrationaliteit richten zich voor het overgrote deel specifiek op ‘de Marokkaan’ – waarbij de nadruk wordt gelegd op zijn exogene en immorele karakter. De nadruk wordt relatief veel minder gelegd op specifieke kenmerken van de lokale *key events*. ‘Het ware probleem’ (*the real problem*) waar de deze maatschappelijke overreacties zich op richten, lijkt hierdoor dan ook eerder deze als dreiging ervaren andere cultuur en moraliteit van ‘de Marokkaan’ te zijn dan de haast alledaagse lokale *key events*.

Waar de maatschappelijke reacties op *Mobs* en *Rockers* en hippies *signifiers* waren van de opkomende massale jongerencultuur als sociale verandering veroorzaakt door naoorlogse welvaartsstijging en toenemende individuele vrijheid (Cohen, 2002, p. 149-161), stel ik – op basis van deze *morele paniek*-analyse – dat de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ als *signifiers* fungeren van de sociaal-culturele veranderingen in Nederland van de afgelopen decennia. Deze veranderingen worden voor een belangrijk deel

veroorzaakt door culturele globalisering, migratie en pluralisme¹²⁴; drie belangrijke oorzakelijke factoren voor hedendaagse *morele paniek* (Thompson, 1998, p. 11). De angst voor het verloren gaan van ‘de eigen cultuur’ – of voor een *boundary crisis*¹²⁵ om met Erikson te spreken (1966) – is dan ook ‘de ware betekenis’ (*the real significance*) van deze *morele paniekreacties* op ‘Marokkanen’. Deze natuurlijke en proportionele reacties op de sociaal-culturele verandering in Nederland uiten zich echter ‘disproportioneel’ in misplaatste maatschappelijke reacties op de onrust voor het politiebureau in het Amsterdamse Slotervaart na de dood van een buurtbewoner, het bus-incident in de Goudse wijk Goverwelle en de geweldsincidenten rondom oud en nieuw in het Culemborgse Terweijde. Door de aanwezigheid van klassieke processen van een *morele paniek* en deze *misplaatstheid*, stel ik dan ook dat de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland te kenschetsen zijn als een hedendaagse klassieke *morele paniek*, oftewel als ‘de Marokkanenpaniek’.

10.2.2 ‘De Marokkanenpaniek’ of algemene ontologische paniek?

Als we deze ‘Marokkanenpaniek’ nog abstracter bekijken in het licht van internationale ontwikkelingen, dan kunnen we stellen dat zij een typisch product is van de huidige *liquide moderne ‘samenleving’* (Bauman, 2000). Vroeger – in de zogenaamde tegengestelde *solide moderne ‘samenleving’* – konden mensen volgens Bauman in hun privéleven nog terugvallen op grote stabiele familie en gemeenschapsstructuren, waren zij lange tijd van hun leven verzekerd van een baan bij dezelfde landheer of fabriek en was er een eenduidige en breed gedeelde moraliteit. In de hedendaagse *liquide moderniteit* lijkt deze solide zekerheid en veiligheid volgens hem bedreigd te worden door een almaar fluïde en flexibeler wordende arbeidsmarkt, verregaande individualiseringsprocessen die traditionele bouwstenen en bakens als ‘de familie’ en ‘de gemeenschap’ destabiliseren en door culturele globalisering, mediatisering en toenemende immigratie die moreel pluralisme en vervaging van de traditionele morele grenzen en de collectieve identiteit tot gevolg hebben (Bauman, 2000; Young, 2007). Deze economische, sociale en culturele en/of morele ingrijpende veranderingen leiden zowel op individueel als op collectief niveau tot een zogenaamde *ontologische onzekerheid*. Vanuit deze bestaansonzekerheid probeert men vervolgens als reactie het fluïde en flexibele te consolideren en te stabiliseren (Young, 2007, p. 1-16). Op individueel niveau uit deze onzekerheid zich enerzijds in zorgen over ‘de eigen’ moraliteit, vrijheid en veiligheid, die in het gedrang komen door exogene moraliteiten: “Word ik straks ook op de hoek van de straat geïntimideerd door een ‘Marokkaan’? Word ik straks ook overvallen door een ‘Marokkaan’? Moet mijn dochter straks ook gesluierd rondlopen op straat?” Anderzijds uit dit zich ook in zorgen over de eigen economische zekerheid en de collectieve verdeling van economisch kapitaal: “Raak ik mijn baan kwijt

¹²⁴ Een vraag die hierbij rijst is of ‘de Molukker’, ‘de Surinamer’ of ‘de Turk’ in de jaren zeventig en tachtig ‘de Marokkaan’ reeds voorgegaan zijn als *signifiers* van deze toen al ingezette sociaal-culturele veranderingen in Nederland – net als dat *the Teddy Boys* als *signifiers* van de opkomende massale tienercultuur voorafgingen aan de *Mobs* en *Rockers* (Cohen, 2002, p. 154-161). Deze vraag kan ik niet empirisch bevestigend antwoorden, maar lijkt mij zeer aannemelijk.

¹²⁵ Een periode waarin een groep mensen onzeker is over de eigen morele grenzen en als reactie op *key events* symbolische confrontaties opzoekt met sociaal devianten die deze morele grenzen overtreden (Erikson, 1966; Thompson, 1998, p. 39-40; Cohen, 2002, p. 162; Young, 2009, p. 13).

aan buitenlanders? Wordt de arbeidsmarkt overspoeld door migranten? Kan ik straks nog een beroep doen op de sociale zekerheid of is dit straks opgebruikt door (dezelfde) migranten? Waarom krijgen vluchtelingen wel gelijk een woning?” Deze sociaaleconomische zorgen worden niet alleen gevoed door (verhalen over) economische crises, maar ook door *ressentiment* (Young, 2007, p. 10-11) dat bestaat ten aanzien van zowel ‘etnische minderheden’ als de rijke elite. Ten aanzien van ‘etnische minderheden’ omdat zij de banen zouden inpikken van ‘de autochtonen’ en via het ‘overbelaste’ sociaal vangnet – ‘betaald van onze belastingcenten’ – wel economische zekerheid zouden genieten zonder daarvoor de inspanning te leveren die ‘de autochtonen’ wel dagelijks leveren. Ten aanzien van ‘de rijke elite’, omdat deze groep geen last heeft van economische onzekerheid en ook niet van de ‘exogene’ concurrentie op de arbeids- en woningmarkt. Op collectief niveau uit deze *ontologische onzekerheid* zich in het zoeken naar een essentialistische collectieve identiteit in het publieke discours, die als bescherming kan dienen tegen sociaal deviante groepen die deze groepsidentiteit en sociaaleconomische zekerheid bedreigen (“sentiment van de warme deken”; Schinkel, 2008, p. 97-98) en in de afbakening en harde aanpak van deze groepen die middels *othering* worden gedevalueerd (Young, 2007, p. 1-16).¹²⁶ In de sociale wetenschappen uit deze collectieve bestaansonzekerheid – of *sociale hypochondrie* om met Schinkel (2007; 2008) te spreken – zich in het zoeken naar een duidelijk, simplistisch en kwantificeerbaar verhaal van waaruit scherpomlijnde entiteiten gemeten en onderzocht kunnen worden (Young, 2007, p. 7-11; Young, 2011); een verhaal waarin culturele *verklaringen* goed passen.

Op basis hiervan stel ik dat de focus van deze *morele paniek* op ‘Marokkanen’ enerzijds toevallig is. Het gaat namelijk niet echt om ‘Marokkanen’. Als er geen ‘Marokkanen’ in Nederland waren, dan had dezelfde beschreven *ontologische onzekerheid* wellicht kunnen leiden tot misplaatste overreacties op een andere sociaal deviante groep – denk aan ‘Turken, Antillianen, ‘asielzoekers/vluchtelingen’, Polen, ‘zigeuners’, ‘kampers’ of ‘pedofielen’. Hiermee zeg ik overigens niet dat misplaatste overreacties op deze groepen er niet al zijn, maar in ieder geval niet op deze schaal. Deze contingentie van ‘de Marokkaan’ als *folk devil* blijkt ook uit misplaatste overreacties in andere Westerse landen die een soortgelijke *ontologische onzekerheid* op individueel en collectief niveau ervaren, maar die zich weer richten op andere minderheden dan ‘Marokkanen’, zoals ‘Pakistanen’ in Engeland, ‘Libanezen’ in Australië, en ‘Mexicanen’ in de VS. Anderzijds stel ik dat deze focus in Nederland ook weer niet geheel toevallig is en een empirische basis lijkt te hebben. De ‘Marokkaanse’ *folk devil* is enerzijds vanwege de oververtegenwoordiging in criminaliteitscijfers en de reeks aanslagen in de 21^{ste} eeuw door geloofsgenoten en anderzijds door de massalabeling in het mediadiscours als ‘crimineel’, ‘overlastgever’ én ‘moslimextremist/terrorist’¹²⁷ nou juist dé meest complete belichaming van deze hedendaagse als bedreigend ervaren veranderingen in Nederland op sociaal vlak (‘er komen mensen met een ander kleurtje’), cultureel vlak (‘mensen met andere gebruiken’) en moreel vlak (‘mensen met andere ideeën over goed en kwaad’).

¹²⁶ Het uit zich ‘opmerkelijk’ genoeg niet in het collectief zoeken naar meer economische zekerheid voor mensen door bijvoorbeeld het terugdringen van de neoliberale marktwerking en vrijhandel die alleen ‘de rijken’ begunstigen.

¹²⁷ Nogmaals, deze labels zijn deels gebaseerd op een oververtegenwoordiging in criminaliteit en deels op overdrijving en stigmatisering.

10.2.3 De huidige empirische bruikbaarheid

De tien processen van een klassieke *morele paniek* die in het werk van Cohen (1972; 1987; 2002) zijn te onderscheiden, zijn in de analyse van drie maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland nuttige *sensitizing concepts* gebleken (zie hoofdstuk 5). Zij hebben niet alleen geholpen bij het beantwoorden van de vraag of er sprake is van een klassieke *morele paniek*, maar vooral bij het blootleggen en begrijpen van kwalijke en schadelijke labelingsprocessen binnen de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland en de *misplaatsheid* van deze maatschappelijke overreacties. Op basis van deze toepassing van de *morele paniektheorie* op deze hedendaagse maatschappelijke reacties stel ik dan ook dat de klassieke *morele paniekenbenadering* – vooral door deze *sensitizing concepts* – nog steeds bruikbaar is om andere hedendaagse maatschappelijke reacties op sociaal devianten goed te begrijpen en te verklaren.

Zo kan men namelijk met *oriëntatie* als *sensitizing concept* bijvoorbeeld een mogelijke *oriëntatie* op een groep sociaal devianten vergelijken met andere *oriëntaties* binnen dezelfde maatschappelijke reacties en hiermee mogelijke *misplaatsing* van maatschappelijke reacties voor een belangrijk deel vaststellen. Want wanneer binnen maatschappelijke reacties op de dood van een buurtbewoner (Slotervaart, 2007), een ‘alledaagse’ overval op een buschauffeur (Gouda, 2008) en aanhoudende gewelddadige conflicten tussen twee groepen mensen (Culemborg, 2009/2010) de dominante *oriëntatie* al snel ‘een Marokkanenprobleem’ wordt, kan men al voor een belangrijk deel concluderen dat er sprake is van een misplaatste reactie, wanneer deze *key events* geen causaal verband hebben met ‘de Marokkaanse cultuur’ of etniciteit, maar toch lijken te worden aangegrepen om bestaande negatieve emotionele energie – bijvoorbeeld angst voor criminaliteit of terrorisme – ten aanzien van een groep sociaal devianten (*the real problem*) te kunnen uiten. Deze negatieve emotionele energie, bestaande uit angst, bezorgdheid en onzekerheid, woede, afkeer, ressentiment en/of vijandigheid wordt verder goed blootgelegd door enkele andere *sensitizing concepts*, zoals: de *overdrijving* van de dreiging – ‘dit is extreem en uitzonderlijk, dit gaat te ver’, het *voorspellen* van nog meer dreiging – ‘het gevaar is nog niet geweken, dit is lang niet alles’, het *koppelen* van de dreiging aan andere (grotere) dreigingen – ‘het is niet alleen dit incident’ – en de focus op de geopperde disproportionele *maatregelen* – ‘tot hier en niet verder, bijzondere situaties vereisen bijzondere *maatregelen*’.

Met *sensitizing concepts* als *symbolisering*, *beelden* en *verklaringen* kan men vervolgens binnen deze *oriëntatie* en uitingen van bestaande negatieve emotionele energie, achterhalen hoe een bepaalde groep sociaal devianten symbool komt te staan voor bepaalde sociale problemen in ‘de samenleving’ (*symbolisering*), aan welke negatieve en schadelijke labelingsprocessen deze blootstaat (*beelden*) en hoe de aan deze groep toegeschreven sociale problemen worden ontkoppeld van ‘de gedroomde samenleving’ (Schinkel, 2008) – die probleemloos wordt geacht – en worden gekoppeld aan de problematische exogene cultuur van de groep sociaal devianten (*verklaringen*). Ten slotte legt het proces van ideologische *exploitatie* van de *key events* – in casu: ‘we hebben het altijd al gezegd, zie je wel?’ – tevens *the real problem* bloot. Dit omdat de *key events* door allerlei verschillende claimmakers worden aangegrepen om vanuit eigen belangen en motieven de volgens hen problematische sociale condities – die aan ‘het ware probleem’ zijn gekoppeld – onder de aandacht van het grote publiek te brengen. In de onderzochte maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ zagen we dat twee van dergelijke sociale condities werden

geadresseerd, namelijk: een vermeende taboe op het spreken over de sociale problemen van ‘Marokkanen’ en het pampieren van ‘Marokkaanse’ jongeren. Dit zijn twee condities die los staan van de *key events*, maar een koppeling met ‘het ware probleem’ aan het licht brengen.

Uit dit onderzoek naar hedendaagse maatschappelijke reacties op een groep sociaal devianten in Nederland is de huidige empirische bruikbaarheid van het klassieke model gebleken. Het model is enerzijds nog steeds behulpzaam bij het blootleggen en vervolgens adresseren van de wezenlijke zorgen en angsten van een meerderheidscultuur. Tegelijkertijd is het nog steeds waardevol bij het ontmaskeren van de negatieve effecten van de symptomen hiervan – de maatschappelijke overreacties op *key events* – op een sociaal deviante minderheidsgroep en de rol in deze overreacties van claimmakers als de media, politici, *agents of social control*, et cetera.

10.2.4 Pleidooi voor een constructief en reflexief maatschappelijk discours

Door deze maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ te bekijken vanuit de *morele paniekenbenadering* is met andere woorden ‘de ware betekenis’ van de maatschappelijke overreacties achterhaald en rijk beschreven. Hierdoor kan ‘het ware probleem’ – de sociale, culturele en morele veranderingen in Nederland die door deze misplaatste overreacties niet of nauwelijks wordt onderkend, dan ook pas echt besproken, onderkend en wellicht ook opgelost worden. Met dit onderscheiden van ‘het ware probleem’ en de misplaatste reacties op ‘Marokkanen’ kunnen twee positieve maatschappelijke ontwikkelingen in gang worden gezet.

Ten eerste kan dit verleggen van de *misplaatste* maatschappelijke reactie op *key events* naar een gepaste reactie op ‘het ware probleem’ leiden tot meer constructieve, empathische, humane, rationele en effectievere maatschappelijke reacties ten aanzien van actuele lokale gebeurtenissen en de daarbij behorende sociale problematiek van overlastgevend en crimineel jongvolwassenen. De focus op etniciteit, cultuur en religie die sinds de jaren negentig vooral dominant is geworden in het mediadiscours en het politieke discours (zie hoofdstuk 5) en in mindere mate in het wetenschappelijke discours (zie bijvoorbeeld: Van Gemert, 1998; Pels, 2003; Werdmölder, 2005; 2015; Bervoets, Van Ooijen & Werdmölder, 2009¹²⁸) leidt er nu toe dat actuele gebeurtenissen en sociale problemen vaak onterecht al snel en alleen als etnisch, cultureel of religieus probleem worden beschouwd (zie ook Cohen, 2002, p. 149: alles was destijds al snel een *Mobs* en *Rockers*-probleem). Als alles wordt gezien als een cultureel probleem, dan worden ook altijd dezelfde destructieve, *culturistische* (Schinkel, 2007; 2008), inhumane, ineffectieve en irrationele oplossingen aangedragen gericht op een assimilationistische ‘integratie’ van ‘Marokkanen’ in ‘de Nederlandse cultuur’ of nog meer Verlichtingsfundamentalisme ten aanzien van de islambejding in Nederland (zie ook Schinkel, 2007, p. 143-180; 2008, p. 81).

¹²⁸ In het afgelopen decennium is het cultuurdenken in het wetenschappelijke discours steeds meer bekritiseerd (zie bijvoorbeeld De Jong, 2007; Schinkel, 2007;2008)

Om deze culturistische ‘hamer van Maslow’¹²⁹ te vermijden, zijn dan ook alternatieve referentie- en begrippenkaders nodig die wetenschappelijker, effectiever en minder stigmatiserend zijn. Dit laatste kan worden bewerkstelligd door in het publieke discours – mediadiscours, politieke discours, wetenschappelijk discours, et cetera – niet meer de simplistische associaties te leggen tussen sociale problemen en etniciteit of cultuur zonder empirisch bewijs. Hierdoor kan de maatschappelijke aandacht zich – los van elkaar – enerzijds richten op de sociaal-culturele veranderingen en anderzijds op de werkelijke en empirisch bewezen oorzaken van sociale problemen – zoals sociaaleconomische achterstanden, *age-crime curve*, *seductions of crime*, et cetera, in plaats van op etniciteit en cultuur als gefingeerde oorzaken. Een eerste stap hierin is om niet meer te spreken over ‘Marokkaanse jongeren’, de criminaliteit en overlast van ‘Marokkaanse jongeren’ of ‘het Marokkanenprobleem’, maar over ‘probleemjongeren’ en ‘jeugdcriminaliteit’. Een tweede stap is het vervangen van de hieraan vaak gekoppelde simplistische (Schinkel, 2007; 2008), empirisch niet onderbouwde, zwak onderbouwde en/of onderuitgehaalde en ‘tautologische’ (De Jong, 2007; Schinkel, 2007, p. 334-340; De Haan, 2009; Bovenkerk, 2014) culturele verklaringen¹³⁰ voor de oververtegenwoordiging van ‘Marokkanen’ in sociale problemen door verklaringen die zich keer op keer empirisch hebben bewezen.¹³¹

Met de huidige *morele paniecreactie* op ‘Marokkanen’ – die wordt gekenmerkt door deze essentialistische, culturistische en assimilationistische mechanismen en processen, intellectuele armoede en een gebrek aan verbeelding – komen we helaas niet ver. Het blijft beperkt tot enerzijds (oproepen om) een harde(re) aanpak van een groep jongvolwassenen zonder sociaal gezicht en anderzijds een zorgwekkende massa-stigmatisering van sociale groepen in ons land. Met het stoppen met het leggen van verbanden tussen sociale problemen en etniciteit en cultuur doel ik overigens niet op het slechts aanpassen van etiketten. Taal is een machtig instrument, maar het is op zich niet voldoende. Wat ook nodig is, is een omslag in het overwegend essentialistische, culturistische en assimilationistische denken in Nederland dat zich uit in deze drang naar zuiverende externalisaties en simplistische culturele verklaringen. Dit vraagt om bestuurders, politici, journalisten, wetenschappers en andere claimsmakers die het aandurven om de huidige politieke incorrectheid en nieuw realisme te doorbreken en de beginselen van de democratische rechtstaat – vrijheid, gelijkheid, zelfbeschikking, beschaafd en respectvol debatteren, *majority rule ánd minority protection*, et cetera – te beschermen en het belang hiervan uit te leggen aan de dominante meerderheid die vanuit deze lang gedragen emotionele *energie* vaak irrationeel reageert en daarmee deze ‘eigen’ beginselen schendt.

¹²⁹ “I suppose it is tempting, if the only tool you have is a hammer, to treat everything as if it were a nail.” (Maslow, 1966, p. 15-16)

¹³⁰ Deze culturele verklaringen zijn bovendien niet veel anders dan de raciale verklaringen van de Italiaanse criminoloog Cesare Lombroso. Hij stelde in 1876 dat Zuid-Italianen vanwege hun donkere huidskleur een predispositie hadden voor criminaliteit. Het stellen dat Marokkaanse Nederlanders vanwege hun Marokkaanse cultuur een predispositie hebben voor criminaliteit is mijns inziens slechts een hedendaagse variant die goed past in het huidige culturele en *culturistische* denken dat het ‘vroegere’ raciale en racistische denken heeft vervangen (zie ook Schinkel, 2007; 2008; Young, 2011, p. 69-71).

¹³¹ Er wordt vaak gecontroleerd voor sociaal-economische status en vervolgens wordt het overgebleven onverklaarbare deel dan maar simpel en theoretisch verklaart vanuit de Marokkaanse cultuur in plaats van dat men verder zoekt op basis van empirie.

Ten tweede moeten deze scheidingen tussen ‘het ware probleem’ (de sociaal-culturele veranderingen) en de *key events* als aangewezen symptomen hiervan, leiden tot drie veranderingen: (1) constructieve, rationele, empathische en beschaafde debatten over deze emotionele *energie* – oftewel ‘het ware probleem’, (2) het uitsterven van destructieve stigmatiserende en zinloze debatten over gefingeerde problemen en aangewezen symptomen en (3) het bedrijven van ‘inclusieve politiek’ – of op zijn minst niet-uitsluitende politiek. Het publieke discours kan dan als platform dienen voor het op een beschaafde, empathische, zinvolle en reflexieve manier debatteren over de sociaal-culturele veranderingen binnen Nederland. Zo kunnen de wederzijdse invloeden tussen enerzijds de dominante meerderheid en haar altijd al aan verandering onderhevige dominante morele code en anderzijds de sociaal deviante minderheden en hun subculturen en (soms) andere moraliteit, constructiever worden besproken. Het publieke discours fungeert dan als een beschaafde en effectieve uitlaatklep voor de emotionele *energie* in plaats van dat het – zoals nu het geval is – dient als arena waarin de meerderheidscultuur haar emotionele *energie* disproportioneel, misplaatst en ineffectief uit richting *key events* als ogenschijnlijke symptomen van ‘het ware probleem’ en door ‘de cultuur en moraliteit’ van de sociaal deviante minderheid af te wijzen als inferieur, hen aan te wijzen als een probleem en aan hen ‘de eigen superieur geachte meerderheidscultuur’ op te dringen. Hiermee wordt deze emotionele energie niet weggenomen of ‘verwerkt’, maar blijft deze – soms latent, soms manifest – voortsuideren of wordt deze zelfs geamplificeerd. Door dit cultuurdenken ligt tot slot ook een angstaanjagende en weerzinwekkende herhaling van het verleden op de loer. Want waar in het imperialisme en het Nazi-tijdperk ‘rassen’ ongelijkwaardig werden geacht – met alle dehumaniserende en gewelddadige gevolgen van dien, worden tegenwoordig ‘culturen’ ongelijkwaardig geacht (zie ook Schinkel, 2008, p. 82-107). Cultuur is slechts een andere sociale constructie (zie Miles, 1989); het is een hedendaagse variant van hetzelfde categoriale denken dat leidt tot ongelijke behandeling en onmenselijke rangschikking (superieur versus inferieur) van mensen op basis van persoonskenmerken. We moeten dan ook in dit vroege stadium waken voor een dergelijke herhaling.

10.3 ‘De Marokkanenpaniek’ vanuit de *folk devil*-zijde

De noodzaak van deze twee positieve maatschappelijke ontwikkelingen wordt verder duidelijk als we op een symbolisch interactionistische manier – vertrekkend vanuit de *stigmatheorie* van Goffman (1963) – kijken naar hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen deze negatieve maatschappelijke reacties ervaren – oftewel naar de *folk devil*-zijde (hoofdstuk 6 t/m 9). Ik heb hiervoor 38 Marokkaans-Nederlandse jongemannen geïnterviewd uit de leeftijdscategorie van 15 tot 35 jaar, die wonen in zowel dorpen als steden, kleine als grote gemeenten, in als buiten de Randstad en zowel in Nederland als in Marokko zijn geboren. Deze respondentengroep bestaat zowel uit werkenden als werklozen en uit jongemannen van verschillende opleidingsniveaus – van basisschool als hoogst genoten opleiding tot jongemannen met een universitaire diploma. Daarnaast zijn enkele zogenaamde ‘afwijkende gevallen’ opgenomen in de respondentengroep, zoals zogenaamde ‘salafisten’, ‘criminelen’ (waarvan twee in de gevangenis zijn geïnterviewd), ‘overlastplegers’ en jongemannen met een ‘atypisch

Marokkaans uiterlijk'. Met de toevoeging van deze respondenten kan worden gekeken in hoeverre de religiositeit, de mate van criminaliteit en/of overlast die iemand pleegt of het 'Marokkaanse uiterlijk' van mensen een rol spelen in de ervaring van het negatieve mediadiscours over 'Marokkanen'. Naast deze interviews zijn ook (participerende) observaties uitgevoerd – zowel offline (zoals op sportverenigingen en in moskeeën) als online (Facebook en Whatsapp) – waarin veel informele gesprekken met deze doelgroep zijn gevoerd. Ook deze gesprekken zijn in het softwareprogramma Atlas.ti geanalyseerd middels open coderen, thematisch coderen en patrooncoderen (zie hoofdstuk 4).

Uit deze gesprekken en observaties wordt duidelijk dat alle gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen – ongeacht leeftijd, opleidingsniveau, religiositeit, et cetera – de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' in het mediadiscours overwegend als negatief ervaren (hoofdstuk 6). Ten eerste ervaren zij een focus op 'Marokkanen' en wel een focus op het negatieve. Zij beschrijven bijvoorbeeld hoe 'Marokkanen' worden aangewezen als zondebokken en hoe van hen allerlei negatieve *beelden* worden geschetst, die vervolgens middels *etnisering* en culturele *verklaringen* worden gekoppeld aan 'de Marokkaanse cultuur' en hun islamitische geloofsovertuiging. Door deze – om nu in *morele paniek*-termen te spreken – *oriëntatie* op 'Marokkanen', *symbolisering* tot negatieve zondebokken, geschetste stereotype *beelden* en aangedragen culturele *verklaringen* – waarmee reeds vier *symmetrieën*¹³² met de *morele paniek*-zijde naar voren komen – voelen zij zich naar eigen zeggen als 'Marokkanen' én als moslims tweederangsburgers, ongelijk behandeld en/of ongewenst in Nederland, omdat op hen anders wordt gereageerd dan op andere Nederlanders of niet-moslims. De jongemannen voelen zich hierdoor ook sterk gestigmatiseerd, oftewel gedevalueerd en geconstrueerd tot *folk devils* en 'morele' en 'culturele Anderen'. Daarnaast dragen de als oneerlijk ervaren *verontschuldigungsclaim*, de als vrijheidsbeperking ervaren *integratieclaim* en het als onrechtvaardig ervaren *meten met twee maten* als het gaat om grondrechten en vrijheden en om het collectieve medelijden, verder bij aan deze overwegend negatieve ervaring van het mediadiscours over 'Marokkanen' en moslims. Er worden echter ook positieve ervaringen met het mediadiscours beschreven, maar deze worden desondanks vaker als negatief dan als positief ervaren. Dit omdat dit 'positieve spreken' – inclusief de constructie van een *galerij van sociale types* – om uiteenlopende redenen door hen op een negatieve wijze wordt geïnterpreteerd.

Voor dit 'negatieve spreken' over 'Marokkanen' in het publieke discours houden zij een aantal actoren verantwoordelijk. Zo worden de media en de politiek aangewezen als schuldigen, omdat zij volgens hen uit commercieel en electoraal gewin – met name door *overdrijving* en *verdraaiing* – 'de Marokkaan' zouden *exploiteren*. Daarnaast wordt de 'Nederlander' of de 'Nederlandse samenleving' een rol als verantwoordelijke toegedicht, omdat 'zij' middels *distancing* en *inversion* 'de Marokkaan' als 'zondebok' zouden gebruiken. Ook Marokkaanse Nederlanders die zich negatief gedragen en hiermee het negatieve spreken van brandstof voorzien, hebben volgens de gesproken jongemannen een aandeel in het negatieve spreken over Marokkaanse Nederlanders. De jongemannen ervaren

¹³² Deze symmetrieën tussen het geanalyseerde mediadiscours en het mediadiscours zoals deze door Marokkaans-Nederlandse jongemannen wordt ervaren, laten ook zien dat de *key events* van Slotervaart, Gouda en Culemborg die zijn geanalyseerd aan de *morele paniek*-zijde symbool staan voor het algemene mediadiscours over 'Marokkanen'.

daarnaast ook een negatieve ontwikkeling in het spreken over ‘Marokkanen’ en moslims over de jaren heen en beschrijven net als Schinkel (2007; 2008) en Prins (2004) respectievelijk een verschuiving naar een nieuwe politieke correctheid van politieke incorrectheid en de opkomst van het *nieuwe realisme*. Bovendien beschrijven de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ als elkaar opvolgende negatieve maatschappelijke reacties op incidenten die deel uitmaken van dezelfde algemene negatieve maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’. Dit komt overeen met de beschrijving van Thompson (1998), Young (2005) en Cohen (2002) van elkaar snel opvolgende kleine *morele paniek* die deel uitmaken van een *permanente morele paniek* over ‘hetzelfde ware probleem’ (2002).

In de gesprekken vertellen de jongemannen vaak gelijktijdig over de negatieve maatschappelijke reacties op moslims in het mediadiscours, die zij beschrijven als overlappend met de negatieve maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ of als dezelfde negatieve maatschappelijke reacties. Het is lastig gebleken om een analytisch onderscheid te maken tussen enerzijds de subjectieve beleving van het ‘Marokkanendiscours’ en anderzijds die van het ‘moslimdiscours’ (zie hoofdstuk 6). In de onderzochte maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ aan de *morele paniek*-zijde, komt deze aan de *folk devil*-zijde waargenomen sterke verwevenheid van ‘het Marokkanen- en het moslimstigma’ nauwelijks naar voren. Dit komt waarschijnlijk door de aan de *morele paniek*-zijde gekozen focus op incidenten waarin ‘de Marokkaan’ als crimineel en overlastgever centraal staat (hoofdstuk 5). Wanneer ook incidenten waren geselecteerd en geanalyseerd waarin de islam als geloofsovertuiging van ‘de Marokkaan’ een prominente rol speelt, zoals de uittocht van Syriëgangers of de zogenaamde ‘IS-demonstratie’ in de Haagse Schilderswijk, hadden deze overlap en verwevenheid van deze twee discoursen en stigma’s wellicht wel naar voren gekomen en had meer inzicht hierover kunnen worden verkregen. Dit zie ik dan ook als een gemis van dit proefschrift. De huidige mediadiscoursanalyse laat aan de andere kant wel weer goed zien dat er ook een ‘Marokkanendiscours’ of ‘Marokkanenpaniek’ bestaat, los van een ‘moslimdiscours’ of een mogelijke ‘moslimpaniek’.

10.3.1 Doorwerking in het dagelijks leven: pijnlijk en ingrijpend, maar toch begrip

Volgens de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen werkt het als overwegend negatief ervaren mediadiscours over ‘Marokkanen’ (en moslims) door in hun dagelijks leven (hoofdstuk 7). Zij vertellen hoe dit mediadiscours volgens hen de beeldvorming van ‘Nederlanders’ over Marokkaanse Nederlanders ten negatieve beïnvloedt – naast eerdere negatieve ervaringen met Marokkaanse Nederlanders of negatieve verhalen en vooroordelen die men van horen zeggen heeft – en dit vervolgens terugslaat op hen in sociale interacties met ‘Nederlanders’. Deze doorwerking van het negatieve mediadiscours in hun dagelijks leven ervaren zij in negatieve blikken of stigmatiserende opmerkingen die zijn van ‘Nederlanders’ krijgen, in discussies die zij met ‘Nederlanders’ voeren over ‘Marokkanen’ of de islam en in allerlei andere interacties die zij met ‘Nederlanders’ hebben en zij om uiteenlopende redenen als stigmatiserend ervaren. Dergelijke alledaagse interacties leiden bij hen tot negatieve emoties, omdat zij hierin worden gekoppeld aan negatieve gedragingen van andere personen waar zij ‘toevallig’ een

etnische achtergrond of religieuze overtuiging mee delen. Deze emoties worden met name ervaren na maatschappelijke gebeurtenissen waarbij Marokkaanse Nederlanders of moslims op enigerlei wijze een rol spelen en die in het mediadiscours uitgebreid worden besproken.

Deze beïnvloeding van de beeldvorming en de doorwerking van het negatieve mediadiscours in dagelijkse interacties leidt bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen tot negatieve emoties als woede, teleurstelling en frustraties ten aanzien van dit beeldvormingsproces, 'Nederlanders', de media, de politiek en/of 'de samenleving'. Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen kunnen echter ondanks deze volgens hen pijnlijke en ingrijpende ervaringen toch begrip opbrengen voor deze beïnvloeding en doorwerking. Zij zeggen te begrijpen dat als de media de enige informatiebron over 'Marokkanen' is, dat 'Nederlanders' dan ook een dergelijk negatief beeld kunnen krijgen van Marokkaanse Nederlanders, dit beeld meenemen in sociale interacties met Marokkaanse Nederlanders en ook vanuit dit beeld zullen handelen.

10.3.2 Onzekerheid in dagelijkse interacties

Uit deze sociale interacties die Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven als stigmatiserend en die volgens hen zijn beïnvloed door het negatieve mediadiscours, is volgens hen niet altijd duidelijk op te maken wat de intentie van de andere persoon in de interactie is. Dit leidt in deze interacties dan ook vaak tot *onzekerheid*¹³³ bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen over hoe ze de interactie moeten beoordelen en hoe ze hierop moeten reageren: Is de ander daadwerkelijk uit op stigmatisering ('moedwil') of interpreteer ik de interactie onterecht als stigmatiserend? ('misverstand'). Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen onthouden zich in dit soort onduidelijke situaties dan ook maar van een oordeel of gaan uit van het positieve om een onjuist oordeel, een slachtofferrol, een verstoorde gemoedsrust of negatief zelfbeeld te voorkomen. Bij sommigen leidt deze onzekerheid tot een (extreme) overgevoeligheid voor stigmatisering, waardoor ze in sommige interacties zeer alert – en soms te alert – zijn op mogelijke stigmatisering en hierdoor soms (te) snel en onterecht ergens stigmatisering in zien, met als gevolg het verwijt te snel in een slachtofferrol te kruipen. Bij sommigen leidt deze (extreme) overgevoeligheid of zelfbetrekking ertoe dat ze hun eigen gedragingen aanpassen, omdat ze bepaalde gedachten bij 'Nederlanders' – 'hij is een crimineel/extremist' – of stigmatiserende interacties willen voorkomen.

In sommige gevallen wordt wel een cognitief oordeel geveld, gebaseerd op bewijs en argumenten die men in de desbetreffende situatie vindt. Men let dan vooral op het gebruik van stigma-symbolen door 'de Nederlander' in de desbetreffende situatie – die zijn negatieve intenties verraden – of men trekt conclusies uit eigen 'experimenteel onderzoek' met verschillende interacties, uit 'ontmaskeringen' van specifieke personen – bijvoorbeeld mensen die zich verspreken als ze denken dat je er niet bent of als ze dronken zijn – of valt voor de cognitieve beoordeling terug op eerdere positieve of

¹³³ Dit is een vertaling van het begrip *uncertainty* dat Goffman (1963, p. 25; zie ook §7.3) gebruikt om de 'onduidelijkheid' van de intenties in interacties aan te duiden en de hierdoor ontstane 'onzekerheid' over hoe dit geïnterpreteerd en hoe hierop gereageerd moet worden.

negatieve ervaringen met soortgelijke interacties en situaties. Andere situationele factoren die een rol spelen in de cognitieve beoordeling van sociale interacties zijn plaats en tijd. Zo worden interacties door Marokkaans-Nederlandse jongemannen sneller als stigmatiserend geïnterpreteerd wanneer deze plaatsvinden op *onveilige plekken* (*threatening environments*: Inzlicht & Good, 2006) – zoals plaatsen waar weinig Marokkaanse Nederlanders komen of waar de respondent onbekend is (*plaats*) of die plaatsvinden na maatschappelijke gebeurtenissen waarbij Marokkaanse Nederlanders of moslims op enigerlei wijze een rol spelen (*tijd*).

10.3.3 De stigmatiserende werking van ‘de Marokkanenpaniek’

Deze beschreven stigmatiserende ervaringen kunnen uiteraard worden afgedaan als subjectieve belevingen van Marokkaans-Nederlandse jongemannen; er is immers geen bewijs voor de stigmatiserende intenties van de andere personen in de interacties. Hiermee doet men echter de sociale werkelijkheid onrecht aan, omdat we weten dat discriminatie en racisme reële problemen zijn die wijdverspreid in onze ‘samenleving’ aanwezig zijn (zie bijvoorbeeld Van der Valk, 2012; Blommaert, Coenders & Van Tubergen, 2014; Andriessen, Fernee & Wittebrood, 2014; Tierof, Van Kapel & Hermens, 2016). Bovendien ervaren deze jongemannen feitelijk negatieve emoties als gevolg, waar iets mee gedaan moet worden, ongeacht hoe de werkelijkheid daadwerkelijk in elkaar zou steken. Met deze overwegend negatieve ervaringen met het mediadiscours over ‘Marokkanen’, de ervaren *symmetrieën* met de *morele paniek*-zijde en de ervaren doorwerking van het mediadiscours in het dagelijks leven, kan dan ook worden gesteld dat ‘de Marokkanenpaniek’ niet alleen door mij middels een kwalitatieve documentenanalyse in het mediadiscours is waargenomen – oftewel slechts aanwezig is aan de *morele paniek*-zijde, maar dat deze ook als zodanig wordt ervaren door Marokkaans-Nederlandse jongemannen – oftewel ook aanwezig is aan de *folke devil*-zijde.

Deze bevindingen laten tot slot ook zien hoe ingrijpend de ‘Marokkanenpaniek’ en de constructie van ‘het Marokkanenstigma’ is voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen en hoe belangrijk de deconstructie van deze *morele paniek*, dit stigma en de bijbehorende stereotyperingen is voor hen. We zien namelijk dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen dag in dag uit te maken krijgen met uiteenlopende vormen van stigmatisering, zoals denigrerende opmerkingen, kwetsende grappen, het beschamende gepeild worden, beledigende en beschuldigende discussies en een andere of ongelijke behandeling vanuit vaak minder dominante machtsposities, waardoor men vooral minderwaardigheid, uitsluiting en ondergeschiktheid ervaart. Het laat ons daarnaast zien hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen in dagelijkse interacties een ellendig gevoel van *onzekerheid* met zich mee dragen over of ze nu wel of niet gestigmatiseerd worden en hoe sommigen door een ontstane overgevoeligheid voor stigmatisering of een extreme vorm van zelfbetrekking in *gemengde contacten* soms snel geprikkeld kunnen zijn of hun eigen handelingsvrijheid verregaand beperken. Deze bijna dagelijks ervaren pijnlijke, ingrijpende, denigrerende en onderschikkende stigmatiserende ervaringen en constante staat van *onzekerheid* of overgevoeligheid/extreme zelfbetrekking in *gemengde contacten* is psychologisch en sociologisch geen bevorderlijke, heilzame of gezonde manier van denken of (samen-)leven. Deze empirische bevindingen moeten dan ook leiden tot (meer) bewustzijn en begrip onder de deelnemers van het mediadiscours in het bijzonder

– met name journalisten en politici – en onder alle Nederlanders in het algemeen en uiteindelijk tot minder massastigmatisering en stigmatisering in dagelijkse interacties. Ook uit deze empirische bevindingen blijkt het concept van *stigma* complementair te zijn aan de *morele paniektheorie*. Deze theorie van Goffman levert niet alleen *sensitizing concepts* waarmee belangrijke stigmatiserende processen – die door een morele paniek in gang worden gezet – uit sociale interacties kunnen worden gehaald, maar ook verklaringen voor de manier waarop mensen in het dagelijks leven omgaan met negatieve maatschappelijke reacties zoals een morele paniek.

In dit proefschrift heb ik mij specifiek gericht op Marokkaans-Nederlandse jongemannen als onderzoekseenheden, vanuit de veronderstelling dat de negatieve en emotioneel-energieke maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ zich vooral richten op deze jonge mannelijke groep Marokkaanse Nederlanders en zij ook het meest oververtegenwoordigd zijn in sociale problemen (zie SCP/CBS¹³⁴; Bovenkerk, 2014). Wat dit proefschrift hierdoor mist, is hoe het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’ van invloed is op jonge vrouwen met een Marokkaanse migratieachtergrond. Zij lijken in het mediadiscours vooral te worden besproken als slachtoffers van bijvoorbeeld vrouwenonderdrukking, sociale controle, huiselijk geweld, loverboys en ‘exposen’ – waarin ‘de Marokkaanse man’ ook weer een rol als dader wordt toegeschreven – of als voorbeelden van Marokkaanse Nederlanders die het wel goed doen in Nederland. Dit levert dan ook interessante vragen op voor een vervolgonderzoek, zoals: Hoe is het mediadiscours over specifiek jonge ‘Marokkaanse vrouwen’ in Nederland? Hoe ervaren Marokkaans-Nederlandse jonge vrouwen het mediadiscours over ‘Marokkanen’ als daders? Hoe ervaren zij het mediadiscours over jonge ‘Marokkaanse vrouwen’ als slachtoffers? Hoe ervaren zij het positieve mediadiscours over jonge ‘Marokkaanse vrouwen’? En wat merken zij hiervan in hun dagelijks leven? Waarin verschillen zij van Marokkaans-Nederlandse jongemannen en waarom? En hoe gaan zij met dit mediadiscours en de doorwerking hiervan in hun dagelijks leven om?

10.4 Mild en flexibel omgaan met ‘de Marokkanen-paniek’

10.4.1 Meer mild, inschikkelijk en harmonieus

Als we kijken hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen omgaan met deze ‘Marokkanenpaniek’ zien we dat zij ondanks deze overwegend negatieve beleving van het mediadiscours (hoofdstuk 6) en de ervaren ingrijpende stigmatiserende doorwerking in het dagelijks leven (hoofdstuk 7) toch veelal op een relatief ‘milde’, ‘inschikkelijke’ en ‘harmonieuze’ manier reageren (hoofdstuk 8). Zo zeggen de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen – uit pragmatisme – veelvuldig gebruik te maken van de strategieën van het *negeren* en het *selectief conformeren* als zij bijvoorbeeld in interacties een ondergeschikte positie ervaren, bepaalde doelen willen bereiken of zichzelf willen ontdoen van een ervaren plicht om actief op te treden tegen de als onrechtvaardig ervaren

¹³⁴ Zie de reeks SCP-rapportages ‘Rapportage Minderheden’ van 1995 tot en met 2005 en de ieder jaar alternerende SCP- en CBS-rapportages ‘Jaarrapportage Integratie’ van 2007 tot en met 2016.

stigmatisering. Middels *selectief conformeren* proberen zij stigmatisering te voorkomen en doelen te bereiken zoals: carrière maken, conflicten voorkomen of het verkrijgen van sociale acceptatie. Deze twee vooral pragmatische reacties zijn – op een abstracter niveau waarin we alle reacties in ogenschouw nemen – te kenschetsen als relatief milde reacties, omdat ze ‘de Nederlanders’ niet tegen de haren strijken en als relatief inschikkelijke reacties, omdat de Marokkaans-Nederlandse jongemannen de ervaren stigmatisering laten voor wat het is en zich tijdelijk aanpassen aan ‘de Nederlanders’.

Een derde veel gehanteerde copingstrategie – die tevens te kenschetsen is als relatief ‘mild’ en ‘harmonieus’, maar minder als ‘inschikkelijk’ – is *weerleggen*. Deze reactie legt de behoefte bloot onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen aan een strategie waarmee men deel kan nemen aan de stigmatiserende situatie teneinde deze te veranderen – in plaats van deze te *negeren* of zich hieraan aan te passen middels *selectief conformeren*. Dit veranderen van de stigmatiserende situatie wordt – middels *weerleggen* – gedaan met relatief ‘milde’ en ‘harmonieuze’ technieken, zoals: het *vertegenwoordigen* van ‘Marokkanen’ en moslims middels goed gedrag, het *uitleggen* van of wegnemen van misverstanden over ‘de Marokkaanse cultuur’ en/of de islam, het *distantiëren* of *aanspreken* van zich misdragende ‘Marokkanen’ of het fungeren als rolmodel waarmee het stigma wordt weerlegd.

10.4.2 Minder ingrijpende en conflictueuze reacties

Relatief meer ‘conflictueuze’ en ‘ingrijpende’ reacties worden naar eigen zeggen minder gehanteerd door Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Reacties zoals het zich *volledig conformeren*, zich *selectief en volledig terugtrekken*, zich *verzetten* en *internaliseren* worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen onaantrekkelijk gevonden in vergelijking tot het eerdergenoemde *negeren*, zich *selectief conformeren* en *weerleggen*, juist omdat deze relatief ingrijpend en conflictueus en veel minder pragmatisch zijn. Met deze ‘onpraktische’ reacties kan men namelijk naar eigen zeggen niet de voordelen genieten die contacten met ‘Nederlanders’ kunnen bieden, zoals: sociale contacten, studeren, een diploma behalen, betaald werk verrichten, et cetera. Deze voordelen worden in deze contacten volgens hen namelijk op het spel gezet door het als contraproductief ervaren *verzetten*, deels misgelopen met *selectief terugtrekken* – omdat men zich dan terugtrekt uit een deel van deze contacten – en volledig gemist wanneer men zich middels *volledig terugtrekken* volledig isoleert van alle *gemengde contacten*. Deze strategieën zijn daarnaast relatief ‘ingrijpender’. *Selectief en volledig terugtrekken* beperken namelijk de eigen bewegingsvrijheid in het dagelijks leven, *verzetten* verstoort belangrijke sociale relaties, het zich *volledig conformeren* transformeert drastisch of verloochent de Marokkaanse en/of islamitische deel van de eigen identiteit en *internaliseren* geeft het leven een ‘criminele’ of ‘radicale’ wending. Deze reacties zijn ten derde ‘conflictueuzer’ – met uitzondering van *volledig conformeren*, omdat *verzetten* en *internaliseren* leiden tot confrontaties met ‘de Nederlanders’ en *terugtrekken* tot een fysieke en sociale afstand tot ‘de Nederlanders’.

Verzetten en *selectief terugtrekken* zijn strategieën die onder de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen in vergelijking tot de milde strategieën in veel mindere mate voorkomen. Hieruit is op te maken dat in sommige gevallen wel degelijk de behoefte is om de ervaren stigmatisering aan te vechten of te vergelden of om verschillende redenen het mediadiscours selectief te consumeren of *onveilige plekken* fysiek te mijden. *Volledig*

terugtrekken, *volledig conformeren* en *internaliseren* zijn daarentegen strategieën die helemaal niet worden gehanteerd door de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen en lijken hiermee dan ook impopulaire strategieën onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen in het algemeen te zijn. Van de in de literatuur en in het publieke discours geschetste dreiging dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen in reactie op stigmatisering zichzelf isoleren van ‘de samenleving’ of ‘parallelle samenlevingen’ creëren (zie bijvoorbeeld SCP, 2015), lijkt op basis van deze bevindingen dan ook geen (of nauwelijks) sprake te zijn. Marokkaans-Nederlandse jongemannen lijken op basis hiervan dan ook niet (of nauwelijks) op de in de labelingtheorieën vaak geschetste passieve, kwetsbare en weerloze slachtoffers waarop een stigma wordt geprojecteerd en die het vervolgens volledig gaan *internaliseren*. Lemert’s idee van *secundaire deviantie* lijkt dan ook niet op te gaan voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Deze jongemannen lijken juist meer op ‘veerkrachtige’ *agents* die ondanks de negatieve emoties die stigmatisering bij hen oproept en de verschillende, soms complexe, pijnlijke en ingrijpende stigmatiserende situaties die zij ervaren, op een creatieve manier omgaan met projecties of deze zelfs in hun voordeel ombuigen. Tot slot lijken zij op basis van de bevindingen zich niet (of nauwelijks) *volledig te conformeren* aan de dominante morele code.

Op basis van deze bevindingen is te veronderstellen dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen in de eerdere besproken relatief milde reacties – het *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* en in mindere mate het *selectief terugtrekken* en het *verzetten*, meer stabiele en bevredigende oplossingen vinden voor de ervaren stigmatisering dan in de relatief ingrijpende reacties als het *volledig conformeren* aan ‘de autochtone Nederlander’, het *volledig terugtrekken* uit contacten met ‘Nederlanders’ of het *internaliseren* van het stigma van ‘de Marokkaan’ – als bijvoorbeeld overlastgever, crimineel of extremist. Het feit dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen meer gebruik maken van ‘milde’ en ‘inschikkelijke’ copingstrategieën betekent tot slot *niet* dat de stigmatisering wel meevalt of weinig indruk op hen maakt. Dit geeft slechts aan dat zij op een flexibele, veerkrachtige en vindingrijke manier met deze pijnlijke, ingrijpende, inhumane, negatieve ervaringen weten om te gaan. Een groot nadeel van de milde en inschikkelijke reacties, is dat hiervan een signaal uitgaat dat stigmatisering niet als pijnlijk of problematisch wordt ervaren door de gestigmatiseerden. Wanneer weinig mensen hierover klagen of zich hiertegen verzetten, wordt er onbewust ruimte geboden voor stigmatisering. Stigmatisering normaliseert hierdoor in ‘de samenleving’ waar het eigenlijk geproblematiseerd en bestreden zou moeten worden. Hiermee zeg ik niet dat Marokkaanse Nederlanders zich meer zouden moeten verzetten, maar pleit ik meer voor het bewust maken van mensen – in alle domeinen van de samenleving – van stigmatisering en de pijnlijke stigmatiserende effecten op anderen.

10.4.3 Situaties, morele carrière en groepsdynamiek

Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn te kenschetsen als ‘flexibel’ en ‘vindingrijk’, omdat ze in verschillende stigmatiserende situaties specifieke – verschillende combinaties van – copingtechnieken of -strategieën (weten te) hanteren. Hierbinnen spelen enkele factoren een rol (hoofdstuk 9). Ten eerste spelen situationele factoren van de stigmatiserende interactie een rol in hoe hierop wordt gereageerd en hiermee wordt omgegaan, zoals: de persoon die stigmatiseert, de ernst van de stigmatisering, de belangen

die op het spel staan, de eigen stemming op dat moment en de setting van de stigmatiserende interactie. Daarnaast speelt de levensfase waarin iemand zich bevindt – oftewel de fase in zijn *morele carrière* (Goffman, 1963, p. 45-55) – een belangrijke rol in de voorkeur die iemand heeft voor bepaalde strategieën. Zo lijkt men op jonge leeftijd veel ‘minder bezig’ te zijn met en ‘minder bewust’ te zijn van stigmatisering en de betekenis en implicaties hiervan en neemt dit toe naar mate men ouder wordt. Ook raakt men door de jaren heen steeds meer ‘gewend’ aan stigmatisering, waardoor de ervaren impact van stigmatisering volgens henzelf over het algemeen minder wordt. Tegelijkertijd zien we dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen hoe ouder ze worden, zich steeds minder *selectief conformeren*, omdat men vanuit een morele ontwikkeling zelfstandiger en autonomer wordt of durft te worden en/of vanuit doelmatigheid steeds minder inschikkelijk wil zijn. Daarnaast *verzet* men zich ook steeds minder vanwege het contraproductieve en conflictueuze karakter van deze strategie en door het ontgroeien van de puberteit – een levensfase waarin deze strategie een belangrijke plaats inneemt. Aan de andere kant zien we ook dat *negeren* en *weerleggen* naar mate Marokkaans-Nederlandse jongemannen ouder worden vanwege het pragmatisme juist steeds aantrekkelijker worden voor hen. Naast het pragmatisme is *negeren* nog aantrekkelijk omdat het relatief minder ingrijpend is in vergelijking tot het zich *volledig en selectief terugtrekken* waarbij men dergelijke situaties op voorhand fysiek vermijdt. *Weerleggen* is aantrekkelijk vanwege de mogelijkheid die het biedt om net als *negeren* toch wel deel te nemen aan de stigmatiserende situatie en wel op een harmonieuze en constructieve manier – je hebt een kans om de situatie te veranderen – in vergelijking tot *verzetten* en *internaliseren*. Ook kan worden gesteld dat ‘gewenning’ en de hiermee gepaard gaande verminderde ervaren impact, maar ook het ‘begrip’ die deze groep jongemannen vaak tonen ten aanzien van stigmatisering, tezamen ook een verklaring kunnen zijn voor de voorkeur voor relatief ‘mildere’ en ‘inschikkelijke’ reacties boven relatief meer ‘ingrijpende’ en ‘conflictueuze’ strategieën.

Naast de situationele factoren en de morele carrière worden de reacties op stigmatisering ook nog beïnvloed door enkele groepsdynamische factoren. Zo zagen we dat Marokkaans-Nederlandse rolmodellen of peers, zoals familieleden, vrienden of collega’s de voorkeur voor copingstrategieën kunnen beïnvloeden, dat de strategie van het *weerleggen* vanuit een groepsverantwoordelijkheid als ‘Marokkaan’ of moslim wordt toegepast en dat bij *selectief conformeren* gevoelens van deloyaliteit jegens andere Marokkaanse Nederlanders en moslims een rol spelen in hoe en hoever men tijdelijk *conformeert*.

10.5 Een slotpleidooi voor de ‘geïntegreerde’ *morele paniektheorie* en een inclusieve samenleving

In dit proefschrift heb ik de *morele paniektheorie* geherwaardeerd en vernieuwd. Uit de herwaardering is gebleken dat de niet-klassieke varianten de theoretische wortels van de oorspronkelijke *morele paniektheorie* hebben losgelaten en daardoor hun nut, de theoretisch coherentie en analytische precisie zijn verloren. Om deze reden heb ik dan ook de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young als uitgangspunt genomen. Onderdeel van deze klassieke variant is de *symmetrieregels* die voorschrijft dat zowel de maatschappelijke reacties op de sociaal devianten – de *morele paniek*-zijde – als de impact

van deze massastigmatisering op de sociaal devianten – de *folk devil*-zijde – moet worden onderzocht. Dit heeft geleid tot een tweeledig onderzoek waarin enerzijds het publieke discours over ‘Marokkanen’ is onderzocht en anderzijds de manier waarop Marokkaans-Nederlandse jongemannen in hun dagelijks leven omgaan met dit negatieve spreken over hen. Dit symmetrisch onderzoeken van een *morele paniek* biedt een veel rijker en holistisch perspectief op maatschappelijke reacties en zou daarom veel meer moeten worden toegepast binnen de sociaalwetenschappen; ik ben nu namelijk slechts twee onderzoeken tegengekomen die deze *symmetrieregels* hebben opgevolgd (St Cyr, 2003; Pearce & Charman, 2010). Met deze symmetrieregels kan tevens een goed onderscheid worden gemaakt tussen een *medialype*, waarin de paniek zich beperkt tot het mediadiscours, en een *morele paniek*, waarin deze ook terug te vinden is bij het publiek en doorwerkt in het dagelijks leven van de sociaal devianten waarop de paniek zich richt.

Wat betreft de theoretische vernieuwing heb ik Cohen’s *galerij van sociale types* aan de *morele paniek*-zijde verrijkt met een derde sociale type: de *folk saint*. Dit concept voegt een extra dimensie toe, omdat het laat zien dat sociaal devianten binnen de labelingsprocessen van een *morele paniek* niet alleen worden aangewezen als *folk devils* (*othering*), maar dat sommigen – namelijk zij die zich conformeren aan de meerderheidscultuur – ook als rolmodellen voor de sociaal deviante groepsgeleden naar voren worden geschoven (*role modelling*). Aan de *folk devil*-zijde heb ik de *stigmatheorie* van Goffman toegevoegd die uitermate complementair aan de klassieke *morele paniektheorie* is gebleken. Deze theorie levert namelijk niet alleen *sensitizing concepts* waarmee de impact van de stigmatiserende processen van een *morele paniek* uit sociale interacties kan worden afgelezen, maar ook verklaringen voor de manier waarop mensen in het dagelijks leven omgaan met dergelijke massa-stigmatisering. Deze koppeling van de *stigmatheorie* aan de *morele paniektheorie* zou om deze redenen vaker moeten worden gebruikt in de sociaalwetenschappen. Verder heb ik uit deze *stigmatheorie* en uit andere literatuur en theorieën over reacties op discriminatie en stigmatisering een werkbaar en bruikbaar selectie van copingstrategieën gemaakt, waarmee ik de verschillende empirische reacties van Marokkaans-Nederlandse jongemannen heb kunnen onderscheiden en begrijpen. Deze fusie van theoretische en empirische reacties heeft geleid tot enkele nieuwe copingstrategieën en -technieken. Uit deze waargenomen reacties blijkt ook dat Lemert’s *secundaire deviantie* – in tegenstelling tot de *stigmatheorie* van Goffman – niet opgaat als het gaat om Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Zij reageren namelijk met een scala aan milde reacties die zij in hun flexibele gereedschapskist hebben zitten en niet met het *internaliseren* van het stigma.

De herwaardering van de klassieke *morele paniektheorie* in dit proefschrift heeft geleid tot de ‘geïntegreerde’ *morele paniektheorie* – oftewel de succesvolle wederzijdse integratie van de klassieke *morele paniektheorie* en de *stigmatheorie*. Met deze geüpdatete *morele paniektheorie* kunnen ‘het ware probleem’ van een maatschappelijke overreactie en tegelijkertijd de effecten van deze stigmatiserende overreacties ten aanzien van een groep sociaal devianten blootgelegd en verklaard worden. Twee bevindingen die zonder deze theoretische vernieuwing niet waargenomen kunnen worden. Tot slot resteert de vraag welk samenlevingsideaal wij voor ogen hebben. Streven we naar de totale assimilatie van sociaal devianten in ‘de Nederlandse cultuur’ als oplossing voor onvermijdbare sociaal-culturele veranderingen – oftewel *the real problem*? Dan is het eindstation een cultureel homogeen en essentialistische – of zelfs nationaalsocialistische – ‘samenleving’, waar geen ruimte is voor ‘de Ander’ of voor afwijkingen van de dominante *morele code*. In dit

geval moeten we dan ook directer spreken van totale ‘assimilatie’ en secularisering en niet met omslachtige en vaag gedefinieerde *diagrammaticale* termen als ‘integratie’, ‘burgerschap’ en ‘loyaliteit’, et cetera. Als we aan de andere kant streven naar een ‘samenleving’ waarin een ieder vrij is om zijn leven op zijn eigen manier invulling te geven binnen de grenzen van de geschreven wet – waarin enige basismoraliteit is vastgelegd – én waarin op een beschaafde, humane, democratische en empathische manier wordt gesproken over: deze geschreven wet, de onvermijdbare sociale, culturele en morele veranderingen en de hierdoor door de dominante culturele meerderheid ervaren aantasting van de heersende cultuur en moraal – *the real problem*, dan is een kosmopolitische, veerkrachtige, duurzame, reflectieve, empathische en inclusieve ‘samenleving’ het eindpunt. Ik kies nadrukkelijk voor de laatste samenlevingsvorm. 46 jaar na *Folk devils and Moral Panics* sluit ik dit proefschrift dan ook af met hetzelfde pessimisme – *morele paniek* zal zich blijven voordoen – en optimisme – tenzij we de structuur van de samenleving veranderen – waarmee Cohen (1972) destijds zijn klassieker afsloot:

“Ultimately, I am pessimistic about the chances of changing social policy in regard to such phenomena as the Mods and Rockers. More moral panics will be generated and other, as yet nameless, folk devils will be created. This is not because such developments have an inexorable inner logic, but because our society as presently structured will continue to generate problems for some of its members – like working-class adolescents – and then condemn whatever solution these groups find.” (2002, p. 172)

Literatuur

- Allan, S. (2006). Series editor's foreword. In: C. Critcher (red.), *Critical readings: moral panics and the media*, p. xi-xiii. Maidenhead: Open University Press.
- Allport, G. W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge: Addison-Wesley.
- Altheide, D. L. (1987). Ethnographic content analysis. *Qualitative Sociology*, 10 (1), p. 65-77.
- Altheide, D. L. (1996). *Qualitative Media Analysis. First edition*. Sage: Thousand Oaks.
- Altheide, D. L. (2009). Moral panic. From sociological concept to public discourse. *Crime, Media, Culture*, 5 (79), p. 79-99.
- Altheide, D. L. & Schneider, C. J. (2013). *Qualitative media analysis. Second edition*. Thousand Oaks: Sage.
- Althoff, M. (2002). 'Zinloos Geweld' als thema in de media. Wijzen van presenteren, verklaren en betekenisgeving. *Tijdschrift voor Criminologie*, 44 (3), p. 262-281.
- Amersfoort, J. van & Biervliet, W. (1977). Criminaliteit van minderheden. In: E. Wolk (red.), *De bedreigde burger*, p. 367-384. Utrecht: Spectrum.
- Andriessen, I., Fernee, H. & Wittebrood, K. (2014). *Ervaren discriminatie in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Baarda, D. B., De Goede, M. P. M. & Van der Meer-Middelburg, A. G. E. (1996). *Open interviews*. Groningen: Stenfert Kroese.
- Baarda, B., Bakker, E., Fischer, T., Julsing, M., De Goede, M., Peters, V. & Velden, T. van der (2013). *Basisboek kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*. Groningen: Noordhoff Uitgevers.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Becker, H. S. (1963). *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*. New York: Macmillan.
- Beehr, T. A. & McGrath, J. E. (1996). The methodology of research on coping. Conceptual, strategic, and operational-level issues. In: M. Zeidner & N. S. Endler (red.), *Handbook of coping: Theory, research, applications*, p. 65-82. Wiley: New York.
- Beer, P. de (1988). Studies naar criminaliteit van etnische minderheden. *Migrantenstudies*, 4 (4), p. 17-27.

- Béland, D. (2011). The unhealthy risk society. Health scares and the politics of moral panic. In: S. P. Hier (red.), *Moral panic and the politics of anxiety*, p. 224-235. New York: Routledge.
- Benjamin, L. (1991). The black elite. Facing the color line in the twilight of the twentieth century. Chicago: Nelson-Hall.
- Ben-Yehuda, N. (2009). Foreword: Moral panics – 36 years on. *The British Journal of Criminology*, 49 (1), p. 1-3.
- Berjot, S. & Gillet, N. (2011). Stress and coping with discrimination and stigmatization. *Frontiers in Psychology*, 2 (33), p. 1-13.
- Berry, J. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46 (1), p. 5-34.
- Bervoets, E., Ooijen H. van & Werdmölder H. (2009). Cultuur onder vuur. Kanttekeningen en opmerkingen bij het proefschrift Kapot moeilijk van Jan Dirk de Jong over delinquent groepsgegedrag van Marokkaanse jongens. *Beleid en Maatschappij*, 36 (1), p. 72-76.
- Best, J. (2008). *Social problems*. New York: W. W. Norton & Company.
- Best, J. (2011). Locating moral panics. In: S. P. Hier (red.), *Moral panic and the politics of anxiety*, p. 37-52. New York: Routledge.
- Best, J. (2013). The problems with moral panic. The concept's limitations. In: C. Krinsky (red.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*, p. 67-78.
- Blommaert, L., Coenders, M. & Tubergen, F. van (2014). Discrimination of Arabic-named applicants in the Netherlands: An internet-based field experiment examining different phases in online recruitment procedures. *Social Forces*, 92 (3), p. 957-982.
- Blumer, H.G. (1954), What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 18, p. 3-10.
- Boekaerts, M. (1996). Coping with stress in childhood and adolescence. In: M. Zeidner & N. S. Endler (red.), *Handbook of coping*, p. 452–484. New York: John Wiley & Sons.
- Bogle, D. (1992). *Toms, coons, mulattoes, mammies, and bucks. An interpretative history of Blacks in American films. New expanded edition*. New York: Continuum.
- Bouabid, A. (2010). *Moral panics & folk devils in post-Van Gogh Nederland. Een studie naar de maatschappelijke reactie op de moord op Theo van Gogh*. Rotterdam: ESL/Criminologie (master thesis).
- Bouabid, A. (2016a). De Marokkanenpaniek: de sociale constructie van 'Marokkanen' als folk devils. *Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit*, (6) 1, p. 82-99.
- Bouabid, A. (2016b). Riots of the Other: An analysis of societal reactions to contemporary riots in disadvantaged neighbourhoods in the Netherlands. *European Journal of Criminology*, 13 (6), p. 714–726.
- Bouras, N. (2012). *Het land van herkomst: perspectieven op verbondenheid met Marokko, 1960-2010*. Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Bouw, C. (1991). Inleiding. *Tijdschrift voor Criminologie*, 2 (33), p. 84-86.

- Bouw, C. & Nelissen, C. (1988). *Gevoelige kwesties*. Leiden: Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen.
- Bovenkerk, F. (2003a). Taboe in de criminologie. *Proces. Tijdschrift voor berechting en reclassering*, 5, p. 242-251.
- Bovenkerk, F. (2003b). Paniecreacties op de criminaliteit van allochtone jongeren in Nederland en Australië. In: S. Harchiouï & C. Huinder (red.), *Stigma: Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeeld bevolkingsgroep*, p. 39-62. Utrecht: Forum.
- Bovenkerk, F. (2014). *Marokkaan in Europa, crimineel in Nederland*. Den Haag: Boom Lemma.
- Branscombe, N. R. & Ellemers, N. (1998). Coping with group-based discrimination. Individualistic versus group-level strategies. In: J. K. Swim & C. Stangor (red.), *Prejudice: The target's perspective*, p. 243-266. San Diego, CA: Academic.
- Buckingham, D. (1996). *Moving images. Understanding children's emotional responses to television*. Manchester: Manchester University Press.
- Buikhuisen, W. & Timmerman, H. (1971). Criminaliteit onder Ambonezen. *Tijdschrift voor Criminologie*, 13, p. 73-83.
- Çankaya, S. (2015). De politieke surveillance van ras en etniciteit. In: L.G. Moor, J. Janssen, M. Easton & A. Verhage (red.), *Cabiers Politicistudies: Etnisch profileren en interne diversiteit bij de politie*, p. 13-33. Antwerpen: Maklu.
- CBS (2008; 2010; 2012; 2014). *Jaarrapport Integratie*. Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Christie, N. (1986). Suitable enemy. In: H. Bianchi & R. Van Swaaningen (red.), *Abolitionism. Toward a non-repressive approach to crime*. Amsterdam: Free University Press.
- Clark, R., Anderson, N. B., Clark, V. R. & Williams, D. R. (1999). Racism as a stressor for African Americans. A biopsychosocial model. *American Psychologist*, 54, p. 805-816.
- Cloward, R. & Ohlin, L. (1960). *Delinquency and opportunity: a theory of delinquent gangs*. New York: The Free Press.
- Cohen, A. K. (1965). The sociology of the deviant act. Anomy theory and beyond. *American Sociological Review*, 30, p. 5-14.
- Cohen, P. (1972). Subcultural conflict and working class community. In: S. Hall, D. Hobson, A. Lowe and P. Willis (red.), *Culture, Media, Language*. London: Hutchinson.
- Cohen, S. (1967). Mods, Rockers and the rest. Community reactions to juvenile delinquency. *The Howard Journal of Criminal Justice*, 12, (2), p. 121-130.
- Cohen, S. (1969). *Hooligans, vandals and the community: a study of social reaction to juvenile delinquency*. PhD thesis, The London School of Economics and Political Science (LSE): <http://etheses.lse.ac.uk/48>.

- Cohen, S. (1972). *Folk devils and moral panics. The creation of the Mods and Rockers. First edition*. London: MacGibbon & Kee.
- Cohen, S. (1987). *Folk devils and moral panics. The creation of the Mods and Rockers. Second edition*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, S. (2001). *States of denial. Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge: Polity.
- Cohen, S. (2002). *Folk devils and moral panics. The creation of the Mods and Rockers. Third edition*. London: Routledge.
- Cohen, S. (2011). Whose side were we on? The undeclared politics of moral panic theory. *Crime, Media, Culture*, 7 (3), p. 237-243.
- Commissariaat voor de Media (2013). *Mediamonitor. Dagbladen in 2013*. Geraadpleegd via: www.mediamonitor.nl/mediamarkten/dagbladen/dagbladen-in-2013.
- Compass, B.E., Connor-Smith, J.K., Saltzman, H., Thomsen, A.H. & Wadsworth, M.E. (2001). Coping with stress during childhood and adolescence: problems, progress, and potential in theory and research. *Psychological Bulletin*, 127 (1), p. 87-127.
- Cornelis, B. (1990). Migratie naar Nederland. In: H.B. Entzinger & P.J.J. Stijnen (red.), *Etnische minderheden in Nederland*, p. 13-30. Meppel: Boom.
- Corrigan P. W. & Cosiluk, K. A. (2014). Erasing the stigma. Where science meets advocacy. In: J. B. Pryor & A. E. R. Bos (red.), *Social psychological perspectives on stigma. Advances in theory and research*, p. 131-140. New York: Routledge.
- COT (2011). *Onderzoek naar polarisatie. Dynamiek tussen burger, media en politiek in Gouda*. Den Haag: COT & Lokale Zaken.
- Cree, V. E., Clapton, G. & Smith, M. (red.) (2016). *Revisiting moral panics*. Bristol: Policy Press.
- Critcher, C. (2003). *Moral panics and the media*. Maidenhead: Open University Press.
- Critcher, C. (2009). Widening the focus. Moral panics as moral regulation. *The British Journal of Criminology*, 49 (1), p. 17-34.
- Critcher, C. Hughes, J. Petley, J. & Rohloff, A. (red.) (2013). *Moral panics in the contemporary world*. New York: Bloomsbury.
- Critcher, C. & Pearce, J. (2013). A missing dimension. The social psychology of moral panics. In: C. Krinsky (red.), *The Ashgate Research Companion to Moral Panics*, p. 371-386. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Crocker, J. & Major, B. (1989). Social stigma and self-esteem: The self-protective properties of stigma. *Psychological Review*, 96, pp. 608-630.

- Dagevos, J. & Huijnk, W. (2015). Samenvatting en slotbeschouwing. In: W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Davis, F. (1961). Deviance disavowal. The management of strained interaction by the visibly handicapped. *Social Problems*, 9 (2), p. 120-139.
- DeYoung, M. (1998). Another look at moral panics. The case of satanic day care centers. *Deviant Behavior*, 19, p. 257-278.
- Durkheim, E. (1897 (1993)). *De zelfdoding* (red. B. Pattyn). Amersfoort: Acco.
- Eccles, J. S., Wong C. A. & Peck, S. C. (2006). Ethnicity as a social context for the development of African-American adolescents. *Journal of School Psychology*, 44, p. 407-426.
- Edwards, A. & Polite, C. K. (1992). *Children of the dream*. New York: Doubleday.
- Entzinger, H. B. (1984). *Het minderbedenbeleid*. Boom: Meppel.
- Entzinger, H. B. (1990). Overheidsbeleid. In: H.B. Entzinger & P.J.J. Stijnen (red.), *Etnische minderbeden in Nederland*, p. 244-264. Meppel: Boom.
- Ericson, R. V. (1995). *Crime and the media*. Aldershot: Dartmouth.
- Erikson, K. (1966). *Wayward puritans*. New York: Wiley.
- Evers, J. (2015). *Kwalitatieve analyse. Kunst én kunde*. Amsterdam: Boom Lemma.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis*. London: Longman.
- Fermin, A. (1997). *Nederlandse politieke partijen over minderbedenbeleid, 1977-1995*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Ferrell, J. (2006). The aesthetics of cultural criminology. In: B. Arrigo & C. Williams (red.), *Philosophy, Crime & Criminology*, p. 257-278. Chicago: University of Illinois Press.
- Ferrell, J., Hayward, K. & Young, J. (2008). *Cultural criminology. An invitation. First edition*. London: Sage Publications.
- Franke, H. (1991). Gewelddiscriminatie in Nederland. Een historisch-sociologische analyse. In: H. Franke, N. Wilterdink & C. Brinkgreve (red.), *Alledaags en ongewoon geweld*, p. 13-45. Wolters-Noordhoff: Groningen.
- Furedi, F. (2013). *Moral crusades in an age of mistrust. The Jimmy Savile scandal*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Garfinkel, H. (1956). Conditions of Successful Degradation Ceremonies. *American Journal of Sociology*, 61 (5), p. 420-424.
- Garland, D. (2008). On the concept of moral panic. *Crime, Media & Culture*, 4 (1), p. 9-30.

- Geelhoed, F. & Staring, R. (2015). 'Nooit Nederlander genoeg'. Turks-Nederlandse jongeren over hun sociaal-culturele posities, wereldbeelden en attitudes ten opzichte van (religieus geïnspireerd) geweld. In: W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Gemert, F. van (1998). *Ieder voor zich. Kansen, cultuur en criminaliteit van Marokkaanse jongens*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Ginkel, R. van (1998). The repatriation of anthropology. Some observations on Endo-ethnography. *Anthropology & Medicine*, 5 (3), p. 251-267.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory*. Chicago: Aldine.
- Goffman, E. (1963). *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*. London: Penguin.
- Goffman, E. (1968). *Asylums*. Harmondsworth: Penguin.
- Goode, E. & Ben-Yehuda, N. (1994). *Moral panics. The social construction of deviance. First edition*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Goode, E. & Ben-Yehuda, N. (2009). *Moral panics. The social construction of deviance. Second edition*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*. London: Lawrence and Wishart.
- Grover, K. W., Pinel, E. C., Bosson, J. K. & Smith LeBeau L. (2013). The boundaries of minimization as a technique for improving affect: good for the goose but not for the gander? *Journal of Applied Social Psychology*, 43, p. 1717-1724.
- Gusfield, J. R. (1963). *Symbolic crusade. Status politics and the American Temperance Movement*. Urbana: University of Illinois Press.
- Haan, W. de (2007). Morele paniek of cultureel trauma? Over de betekenis en de gevolgen van de moord op Theo van Gogh. *Tijdschrift voor Criminologie*, 49 (3), p. 252-264.
- Haan, W. de (2009). Met de wijsheid van deze tijd. In: C. Brants & S. van der Poel (red.), *Diverse kwesties. Liber amicorum prof. dr. Frank Bovenkerk*, p. 393-404. Den Haag: Boom Juridische uitgevers.
- Haan, W. de & Bovenkerk, F. (1993). Moedwil en misverstand. Overschatting en onderschatting van allochtone criminaliteit in Nederland. In: G.J.N. Bruinsma, W. Huisman & R. van Swaaningen (red.) (2005), *Basisteksten in de criminologie I*, p. 116-134. Den Haag: Boom Juridische Uitgevers.
- Hall, S. & Jefferson, T. (red.) (1975). *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. & Roberts, B. (1978). *Policing the crisis. Mugging, the State, and law and order*. London: Macmillan.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. & Roberts, B. (2013). *Policing the crisis. Mugging, the State, and law and order. Second edition*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- Hannem, S. (2012). Theorizing stigma and the politics of resistance. Symbolic and structural stigma in everyday life. In: S. Hannem & C. Bruckert (red.), *Stigma Revisited*, p. 10-28. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Harchaoui, S. & Huinder, C. (2003). Inleiding op stigma: Marokkaan!. In: S. Harchaoui & C. Huinder (red.), *Stigma: Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeeld bevolkingsgroep*, p. 7-22. Utrecht: FORUM, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling.
- Hennink, M., Hutter, I. & Bailey, A. (2011). *Qualitative research methods*. London: Sage.
- Hier, S. P. (2008). Thinking beyond moral panic. Risk, responsibility and the politics of moralization. *Theoretical Criminology*, 12 (2), p. 173-190.
- Hier, S. P. (red.) (2011). *Moral panic and the politics of anxiety*. New York: Routledge.
- Hoeven, E. van der (1986). *De Jeugdpolitie. Een observatieonderzoek*. Den Haag: Coördinatiecommissie Wetenschappelijk Onderzoek Kinderbescherming.
- Holohan, C. J., Moos, R. H. & Schaefer, J. A. (1996). Coping, stress resistance, and growth. Conceptualizing adaptive functioning. In: M. Zeidner & N. S. Endler (red.), *Handbook of coping*, p. 24-43. New York: John Wiley & Sons.
- Huijnk, W., Maliepaard, M. & Gijsberts, M. (2015). Eerder onderzoek naar sociaal-culturele afstand. In: W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Hunt, A. (1997). Moral panic and moral language in the media. *The British Journal of Sociology*, 48 (4), p. 629-648.
- Hunt, A. (2011). Moral panics and moral regulation. In: S. P. Hier (red.), *Moral panic and the politics of anxiety*, p. 53-70. New York: Routledge.
- Inzlicht, M. & Good, C. (2006). How environments can threaten academic performance, self knowledge, and sense of belonging. In: S. Levin & C. Van Laar (red.), *Stigma and group inequality. Social psychological perspectives*, p. 129-150. New York: Psychology Press.
- Jenkins, P. (2008). *Social identity*. London: Routledge.
- Jewkes, Y. (2004). *Media & crime*. London: Sage Publications.
- Jong, J. D. de (2007). *Kapot moeilijk*. Amsterdam: Aksant.
- Jong, N. de (2012). *Ik ben die Marokkaan niet! Onderzoek naar identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse hbo-studenten*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- Junger, M. (1990). *Delinquency and ethnicity. An investigation on social factors relating to delinquency among Moroccan, Turkish, Surinamese and Dutch boys*. Deventer: Kluwer.
- Kamans, E., Gordijn, E. H., Oldenhuis, H. & Otten, S. (2009). What I think you see is what you get. Influence of prejudice on assimilation to negative meta-stereotypes among Dutch Moroccan teenagers. *European Journal of Social Psychology*, 39 (5), p. 842-851.

- Katz, J. (1988). *Seductions of crime*. New York: Basic Books.
- Ketner, S. (2010). *Marokkaanse wortels, Nederlandse grond. Jonge moslims over opgroeien in Nederland*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Korf, D. J., Yesilgöz, B., Nabben, T. & Wouters, M. (2007). *Van vasten tot feesten. Leefstijl, acceptatie en participatie van jonge moslims*. Utrecht: Forum.
- Krinsky, C. (red.) (2013). *The Ashgate Research Companion to moral panics*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Koning, M. de (2008). *Zoeken naar een 'zuivere' islam. Religieuze beleving en identiteitsvorming van Marokkaans-Nederlandse moslims*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Lahey, B. B. (2007). *Psychology. An introduction. Ninth Edition*. New York: McGraw-Hill.
- Lazarus, R. S. (1991). *Emotion and adaptation*. London: Oxford University Press.
- Lazarus, R. S. & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer.
- Leemans, Y. & Saharso, S. (1989). *Discriminatie. Je kunt er niet omheen*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.
- Lemert, E. M. (1951). *Social pathology*. New York: McGraw-Hill.
- Lemert, E. M. (1967). *Human deviance, social problems and social control*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Leuw, E. (1997). *Criminaliteit en etnische minderheden. Een criminologische analyse*. Den Haag: WODC.
- Levi, M. (2009). Suit revenge? *The British Journal of criminology*, 49, p. 48-67.
- Link, B. G. & Phelan, J. C. (2001). Conceptualizing stigma. *Annual Review of Sociology*, 27, p. 363-385.
- Lupton, D. (1999). *Risk*. New York: Routledge.
- Maas-de Waal, C. J. (1991). Wetenschappelijk onderzoek naar criminaliteit van allochtonen; een taboe doorbroken? *Tijdschrift voor Criminologie*, 2 (33), p. 87-100.
- Maconis, J. J. & Plummer, K. (2002). *Sociology. A global introduction. Second edition*. Harlow: Pearson Education Limited.
- MacLuhan, M. (1964). *Understanding media. The extensions of man*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Maliapaard, M. & Gijsberts, M. (2012). *Moslim in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Maslow, A. H. (1966). *The Psychology of Science: A Reconnaissance*. New York: Harper & Row.
- McRobbie, A. (1994). *Postmodernism and popular culture*. London: Routledge.
- McRobbie, A. & Thornton, S. L. (1995). 'Moral panic' for multi-mediated worlds. *The British Journal of Sociology*, 46 (4), p. 559-574.

- Mead, G. H. (1928). The psychology of punitive justice. *American Journal of Sociology*, 23, p. 577-602.
- Miles, R. (1989). *Racism*. London: Routledge.
- Miller, C. T. & Kaiser, C. R. (2001). A theoretical perspective on coping with stigma. *Journal of Social Issues*, 57 (1), p. 73-92.
- Mills, S. (1997). *Discourse*. London: Routledge.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (1983). *Minderbedennota 1981*. Tweede Kamer, zitting 1982-1983, 16 102, nr. 20-21, Den Haag.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (1990). Voorlopige regeringsreactie op het WRR-rapport 'Allochtonenbeleid', maart 1990, Den Haag.
- Ministerie van Binnenlandse Zaken (1992). *Maatschappelijk Debat Integratie. Rapportage*. Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken.
- Moose, R. H. & Schaefer, J. A. (1993). Coping resources and processes: Current concepts and measures. In: L. Goldberger & S. Breznits (red.), *Handbook of stress: The theoretical and clinical aspects. Second edition*, p. 234-257. New York: Free Press.
- Morse, J. M. (1994). Emerging from the data: The cognitive processes of analysis in qualitative inquiry. In: J. M. Morse (red.), *Critical issues in qualitative research methods*, p. 22--43). Thousand Oaks: Sage.
- Mortelmans, D. (2009). Het kwalitatief onderzoeksdesign. In: T. Decorte & D. Zaitch (2009) (red.), *Kwalitatieve methoden en technieken in de criminologie*, p. 73-117. Leuven: Acco.
- Nicholas, S. & O'Malley, T. (red.) (2013). *Moral panics, social fears and the media. Historical perspectives*. New York: Routledge.
- Nievers, E. (2007). Ervaren discriminatie en gedragsconsequenties. In: I. Andriessen, J. Dagevos, E. Nievers en I. Boog (red.), *Discriminatiemonitor niet-westerse allochtonen op de arbeidsmarkt 2007*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau
- Nijpels, B. & Beek, H. van de (verslaggevers) (2012, 19 september). Gouda: Een probleem van tien miljoen [videobestand]. In: *Argos TV – Medialogica*. Hilversum: HUMAN/VPRO. Geraadpleegd op 24 februari 2016, van: www.npo.nl/argos-tv-medialogica/19-09-2012/VPWON_1177985.
- Ogbu, J. U. (1978). *Minority education and caste. The American system of cross-cultural perspective*. New York: Academic Press.
- Ogbu, J. U. (1988). Class stratification, racial stratification, and schooling. In: L. Weis (red.), *Class, race and gender in American education*, p. 163-182. Albany: State University of New York Press.
- Ogbu, J. U. (1991). Low school performance as an adaptation. The case of Blacks in Stockton, California. In: M. A. Gibson & J. U. Ogbu (red.), *Minority status and schooling. A comparative study of immigrant and involuntary minorities*, p. 249-286. New York: Garland.

- Omlo, J. J. (2010). *Integratie én uit de gratie? Perspectieven van Marokkaans-Nederlandse jongvolwassenen*. Delft: Eburon.
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: How the new personalized web is changing what we read and how we think*. New York: The Penguin Press.
- Pearce, J. M. & Charman, E. (2010). A social psychological approach to understanding moral panic. *Crime, Media, Culture*, 7 (3), p. 293-311.
- Pels, T. (1991). *Marokkaanse kleuters en hun culturele kapitaal. Opvoeden en leren in het gezin en op school*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.
- Pels, T. (2003). Respect van twee kanten. Over socialisatie en lastig gedrag van Marokkaanse jongens. *Migrantenstudies*, 19 (4), p. 228-239.
- Pinel, E. C. (1999). Stigma consciousness. The psychological legacy of social stereotypes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 76 (1), p. 114-128.
- Pinel, E. C. (2004). You're just saying that because I'm a woman. Stigma consciousness and attributions to discrimination. *Self and Identity*, 3, p. 39-51.
- Pinel, E. C., Warner, L. R. & Chua, P. P. (2005). Getting there is only half the battle. Stigma consciousness and maintaining diversity in higher education. *Journal of Social Issues*, 61 (3), p. 481-506.
- Praag, C. S. van (1990). Woonsituatie en vestigingspatroon. In: H. B. Entzinger & P. J. J. Stijnen (red.), *Etnische minderheden in Nederland*, p. 93-122. Meppel: Boom.
- Prins, B. (2004). *Voorbij de onschuld. Het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam: van Genneep.
- PvdA-fractie (2008). *De vrijblijvende aanpak voorbij. Aanpak Marokkaans-Nederlandse probleemjongeren*. Geraadpleegd op 17 november 2016 via: www.pvda.nl/wp-content/uploads/2008/11/10313-pvda-pvda-aanpak-marokkaansnederlandse-probleemjongeren-nov2008.pdf
- Regeringsreactie (1980). *Inhoud van de regeringsreactie op het rapport 'Etnische Minderheden' van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)*. Tweede Kamer, zitting 1980-1981, 16 102, nr. 6.
- Richards, Z. & Hewstone, M. (2001). Subtyping and subgrouping. Processes for the prevention and promotion of stereotype change. *Personality and Social Psychology Review*, 5 (1), p. 52-73.
- Roberts, J. W. (1990). *From trickster to badman. The black folk hero in slavery and freedom*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rohloff, A. (2011). Extending the concept of moral panic. Elias, climate change and civilization. *Sociology*, 45 (4), p. 634-649.
- Rohloff, A. & Wright, S. (2010). Moral panic and social theory. Beyond the heuristic. *Current Sociology*, 58 (3), p. 403-419.
- Rothe, D. & Muzzatti, S. L. (2004). Enemies from everywhere. Terrorism, moral panic, and US civil society. *Critical Criminology*, 12, p. 327-350.

- Rudolph, K. D., Dennig, M. D., & Weisz, J. R. (1995). Determinants and consequences of children's coping in the medical setting: Conceptualization, review, and critique. *Psychological Bulletin*, 118, pp. 328-357.
- Saharso, S. (1992). *Jan en Alleman. Etnische jeugd over etnische identiteit, discriminatie en vriendschap*. Utrecht: Jan van Arkel.
- Saldaña, J. (2009). *The coding manual for qualitative researchers*. London: Sage.
- San, M. van (1998). *Stelen en steken: delinquent gedrag van Curaçaose jongens in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Het Spinhuis.
- Sanders, J. (1980). *Wat doen wij er zelf aan. Wat etnische minderheden in Nederland ondernemen tegen discriminatie waarvan zij zelf slachtoffer zijn*. 's-Gravenhage: Protestantse Stichting tot bevordering van het bibliotheekwezen en de lectuurvoorlichting in Nederland.
- Sanders, M. G. (1997). Overcoming obstacles. Academic achievement as a response to racism and discrimination. *Journal of Negro Education*, 66 (1), p. 83-93.
- Schinkel, W. (2007). *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Schinkel, W. (2008). *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement.
- Schuster, J. (1999). *Poortwachters over immigranten. Het debat over immigratie in het naoorlogse Groot-Brittannië en Nederland*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Schwarzer, R. & Schwarzer, C. (1996). A critical survey of coping instruments. In: M. Zeidner & N. S. Endler (red.), *Handbook of coping*, p. 107-132. New York: John Wiley & Sons.
- SCP (2005; 2007; 2009; 2011; 2013). *Jaarrapportage Integratie*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag.
- SCP (2015). *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag.
- SCP (2017). *Burgerperspectieven 2017, 2. Continu Onderzoek Burgerperspectieven*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Simpson, G. E. & Yinger, J. M. (1972). *Racial and cultural minorities: An analysis of prejudice and discrimination. Fourth edition*. New York: Harper & Row.
- Simpson, G. E. & Yinger, J. M. (1985). *Racial and cultural minorities. An analysis of prejudice and discrimination. Fifth edition*. New York: Springer Science + Business Media.
- Smaling, A. (2009). Generaliseerbaarheid in kwalitatief onderzoek. *KWALON*, 14 (3), p. 5-12.
- Smaling, A. (2016). Steekproeven voor generalisatie. *KWALON*, 19 (1), p. 5-13.
- Smelser, N.J. (1962). *Theory of collective behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Sonck, N. & Haan, J. de (2015). *Media: Tijd in beeld. Dagelijkse tijdsbesteding aan media en communicatie*. Sociaal en Cultureel Planbureau: Den Haag.
- Spradley J. P. (1979). *The ethnographic interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- St Cyr (2003). The folk devil reacts. Gangs and moral panic. *Criminal Justice Review*, 28 (1), p. 26-46.
- Steele, C. M. & Aronson, J. (1995). Stereotype threat and the intellectual test performance of African Americans. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, p. 797-811.
- Sterckx, L. & Ent, B. van der (2015). Met twee maten gemeten. In: W. Huijnk, J. Dagevos, M. Gijsberts & I. Andriessen (red.), *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Strack, S. & Feifel, H. (1996). Age differences, coping and the adult life span. In: M. Zeidner, & N. S. Endler (red.), *Handbook of coping*, p. 485-501. New York: John Wiley & Sons.
- Strauss, A. (1987). *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sumner, C. (1994). *The sociology of deviance. An obituary*. Buckingham; Open University Press.
- Sutherland, D. (1947). *Principles of criminology. Fourth edition*. Chicago: Lippincott.
- Swaaningen, R. van (2005). Public safety and the management of fear. *Theoretical Criminology*, 9, p. 289-305.
- Swim, J. K., Cohen, L. L. & Hyers, L. L. (1998). Experiencing everyday prejudice and discrimination. In: J. K. Swim & C. Stangor (red.), *Prejudice: The target's perspective*, p. 37-60. San Diego: Academic.
- Sykes, G. & Matza, D. (1957). Techniques of neutralization. *American Sociological Review*, 22, p. 664-670.
- Sztompka, P. (2000). Cultural trauma. The other face of social change. *European Journal of Social Theory*, 3 (4), p. 449-466.
- Teunissen, F. (1990). Onderwijs. In: H. B. Entzinger & P. J. J. Stijnen (red.), *Etnische minderheden in Nederland*, p. 141-167. Meppel: Boom.
- The British Journal of Criminology (2009), 49 (1).
- Thomas, W. I. & Thomas, D. S. (1928). *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Alfred A. Knopf.
- Thompson, J. (1995). *The media and modernity. A social theory of the media*. Cambridge: Polity Press.
- Thompson, K. (1998). *Moral panics*. London: Routledge.
- Thompson, K. (2011). Foreword. In: S.P. Hier (red.), *Moral panics and the politics of anxiety*, p. vii-xi. New York: Routledge.

- Thompson, B. & Williams, A. (red.) (2013). *The myth of moral panics. Seks, snuff and satan*. London: Routledge.
- Tierof, B., Kapel, M. van & Hermens, N. (2016). *Vijfde rapportage racisme, antisemitisme en extreemrechts geweld in Nederland. Incidenten, aangiften, verdachten en afhandeling in 2015*. Utrecht: Verweij-Jonker Instituut/Anne Frank Stichting.
- Tillekens, G. (1990). *Nuchterheid en nozems. De opkomst van de jeugdcultuur in de jaren vijftig*. Muiderberg: Dick Coutinho.
- Turner, R. H. & Surace, S. J. (1956). Zoot Suiters and Mexicans. Symbols in crowd behaviour. *American Journal of Sociology*, 62, p. 14-20.
- TvC, Tijdschrift voor Criminologie (1991). *Taboes en clichés. Allochtone jongeren en criminaliteit*, nummer 2, jaargang 33.
- Ungar, S. (2011). The artful creation of global moral panic. Climate folk devils, environmental evangelicals and the coming catastrophe. In: S. P. Hier (red.), *Moral panic and the politics of anxiety*, p. 190-207. New York: Routledge.
- Urquhart, C. (2013). *Grounded theory for qualitative research*. London: Sage.
- Valk, I. van der (2002). *Difference, deviance, threat? Mainstream and right-extremist political discourse on ethnic issues in the Netherlands and France (1990-1997)*. Amsterdam: Aksant.
- Valk, I. van der (2012). *Islamofobie en discriminatie*. Amsterdam: Pallas Publications.
- Vasterman, P. (2004). *Mediahype*. Amsterdam: Aksant.
- Vuijsje, H. (1986). *Vermoorde onschuld. Etnisch verschil als Hollands taboe*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Watney, S. (1988). AIDS, moral panic theory and homophobia. In: P. Aggleton & H. Homans (red.), *Social aspects of AIDS*. London: Falmer.
- Weisz, J. R., McCabe, M. A., & Dennig, M. D. (1994). Primary and secondary control among children undergoing medical procedures: Adjustment as a function of coping style. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 62, pp. 324-332.
- Wermölder, H. (1985). Randgroepvorming. Marginalisering en etnisering onder Marokkaanse jongeren. *Mens en Maatschappij*, 60 (2), p. 142-161.
- Wermölder, H. (1989). Een taboe doorbroken. Marokkaanse jongeren en criminaliteit. *Intermediair*, 25 (12), p. 17-23.
- Wermölder, H. (2005). *Marokkaanse lieverdjes. Crimineel en hinderlijk gedrag onder Marokkaanse jongeren*. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Wermölder, H. (2015). *Marokkanen in de marge. Ontspoorde levens van kleine criminelen*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wilkins, L. T. (1964). *Social deviance: social policy, action and research*. London: Tavostock Publications.

- Witte, R. (2003). Gewelddadige stigmatisering. In: S. Harchaoui & C. Huinder (red.), *Stigma: Marokkaan! Over afstoten en insluiten van een ingebeeld bevolkingsgroep*, p. 153-170.
- Witte, R. (2010). *Al eenwenlang een gastvrij volk. Racistisch geweld en overheidsreacties in Nederland (1950-2009)*. Amsterdam: Aksant.
- Wodak, R. & Krzyzanowski, M. (2008). *Qualitative discourse analysis in the social sciences*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- WRR (1979). *Etnische minderheden*. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- WRR (1989). *Allochtonenbeleid*. Den Haag: SDU.
- Young, J. (1971a). *The drugtakers: the social meaning of drug use*. London: McGibbon and Kee.
- Young, J. (1971b). The role of the police as amplifiers of deviancy, negotiators of reality and translators of fantasy. In: S. Cohen (red.). *Images of deviance*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Young, J. (1972). The Hippie solution. An essay in the politics of leisure. In: I. Taylor and L. Taylor (red.), *Politics and Deviance*. Harmondsworth: Penguin.
- Young, J. (1997). Breaking windows. Situating the new criminology. In: P. Walton & J. Young (red.), *The New Criminology Revisited*. Basingstoke: Macmillan.
- Young, J. (2005). Book review: Moral panics, Margate and Mary Poppins. Mysterious happenings in south coast seaside towns. *Crime, Media, Culture*, 1 (1), p. 100-105.
- Young, J. (2007). *The vertigo of late modernity*. London: Sage.
- Young, J. (2009). Moral Panic: Its Origins in Resistance, Ressentiment and the Translation of Fantasy into Reality. *The British Journal of Criminology*, 49 (1), p. 1-3.
- Young, J. (2011). Moral panics and the transgressive other. *Crime Media Culture*, 7, p. 245-258.
- Zeidner, M. & Endler, N. S. (1996). *Handbook of coping*. New York: John Wiley & Sons.

Samenvatting

Van ‘gastarbeider’ tot ‘kut-Marokkaan’ (hoofdstuk 1)

Sinds de komst van Marokkaanse gastarbeiders in de jaren 1960 en 1970 en de daaropvolgende gezinsvorming en -hereniging in de jaren 1970 en 1980, heeft ‘de Marokkaanse gemeenschap’ een succesvolle bijdrage geleverd aan ‘de Nederlandse samenleving’. Marokkaanse Nederlanders zijn sinds de jaren zestig sterk vooruitgegaan op domeinen als onderwijs, arbeidsmarkt en huisvesting. Ook is een Marokkaans-Nederlandse middenklasse ontstaan en zijn er steeds meer succesvolle ondernemers, politici, schrijvers, artiesten en topsporters met een Marokkaanse migratieachtergrond in Nederland te vinden. Ondanks deze positieve ontwikkelingen ervaart deze complexe en gefragmenteerde gemeenschap in Nederland echter een negatief groepsimago gebaseerd op een groep jongemannen die ‘uitblinken’ in ernstige sociale problemen, zoals criminaliteit, overlast, radicalisering, werkloosheid en schooluitval.

Vanaf de jaren negentig richten steeds meer negatieve en emotioneel-energieke maatschappelijke reacties zich dan ook op ‘Marokkanen’. Deze negatieve maatschappelijke reacties manifesteren zich in golfbewegingen en ontstaan vaak na gebeurtenissen waarin ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen. Enerzijds na maatschappelijk ingrijpende incidenten, zoals de dood van ‘tasjesdief’ Ali El B. in Amsterdam (2005), de rellen in Slotervaart (2007), de dood van grensrechter Richard Nieuwenhuizen (2012), het vertrek en de terugkeer van Syrië-gangers en de liquidatie en onthoofding van Nabil Amzieb in Amsterdam (2016). Anderzijds ontstaan deze golven van negatieve reacties na relatief kleinere incidenten zoals: overlast in de openbare ruimte, homohaat, antisemitisme, vrouwonvriendelijkheden, loverboys, drugsrunners, inbraken en plofkraan. Met deze ‘kleine’ en ‘grote’ incidenten, de daaropvolgende negatieve afkeurende maatschappelijke reacties en de alom bekende oververtegenwoordiging in criminaliteitscijfers van Marokkaanse-Nederlandse jongemannen, zijn ‘Marokkanen’ in de afgelopen decennia het symbool geworden van overlast, criminaliteit en radicalisering, waardoor men inmiddels spreekt van ‘kut-Marokkanen’, ‘radicaliserende moslimjongeren’ en ‘het Marokkanenprobleem’.

In dit proefschrift zijn enerzijds deze hedendaagse maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het publieke discours in Nederland onderzocht door middel van een kwalitatieve documentenanalyse van het mediadiscours (hoofdstuk 5). Hierbij is vertrokken vanuit de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young (hoofdstuk 2). Anderzijds is door middel van interviews en (participerende) observaties onderzocht hoe verschillende Nederlandse jongemannen met een Marokkaanse migratieachtergrond in

het dagelijks leven omgaan met deze negatieve maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' (hoofdstuk 6 tot en met 9). Hierbij is vertrokken vanuit de stigma-theorie van Goffman (hoofdstuk 3).

Morele paniek: een misplaatste overreactie (hoofdstuk 2)

In Groot-Brittannië richten negatieve en emotioneel-energieke maatschappelijke reacties zich in de jaren zestig op enkele jeugdsubculturen – waaronder de Mods, Rockers en hippies, vanwege hun sociaal-culturele en morele afwijking van de meerderheidscultuur van 'de volwassenen'. Deze maatschappelijke reacties richten zich specifiek op gebeurtenissen waarin deze jongeren op enigerlei wijze zijn betrokken. Hierin worden deze jongeren als problematische culturele en morele 'Anderen' – oftewel als *folk devils* – geconstrueerd. Deze maatschappelijke overreacties op specifieke gebeurtenissen waarbij een groep betrokken is die wordt gezien als sociaal-cultureel en moreel afwijkend, worden door Cohen en Young geduid als 'morele paniek', oftewel: een latente maatschappelijke bezorgdheid over sociaal-culturele en morele veranderingen die zich niet proportioneel of rationeel richt op deze ongewenste maatschappelijke veranderingen, maar zich 'misplaatst' uit in disproportionele, irrationele en stigmatiserende maatschappelijke reacties op actuele gebeurtenissen, die worden gezien als symptomen van de ongewenste maatschappelijke veranderingen. Waar Young zich in zijn onderzoeken en schrijven veelal beperkt tot het beschrijven van de casus van de hippies, gaat Cohen een stap verder. Hij biedt naast een beschrijving van de casus van de Mods en Rockers ook een theoretisch raamwerk waarmee ook andere maatschappelijke reacties op sociaal devianten kunnen worden bestudeerd. In dit raamwerk heb ik tien cruciale processen onderscheiden: overdrijving en verdraaiing, voorspelling, symbolisering, oriëntatie, beelden, verklaringen, maatregelen, exploitatie en de sociale constructie van een galerij van sociale types. Deze tien processen vormen mijns inziens samen met de 'misplaatstheid' van maatschappelijke reacties de kern van de *morele paniektheorie* en het theoretisch vertrekpunt voor de analyse van de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' in dit proefschrift.

De *morele paniektheorie* is één van de bekende theoretische concepten binnen de criminologie, maar tegelijkertijd ook één van de meest bekritiseerde. Uit een nadere bestudering van deze kritiek blijkt deze echter alleen op te gaan voor de moderne varianten van de *morele paniektheorie* die veelal gebaseerd zijn op misvattingen over of verkeerd gebruik van de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young. De grootste misvatting is dat de eerder genoemde 'misplaatstheid' van maatschappelijke reacties niet als crux van de theorie wordt genomen, maar het objectief vaststellen van de disproportionaliteit van de maatschappelijke reacties tot de kern van de theorie wordt verheven. De vraag die in deze moderne *morele paniektheorieën* centraal staat is: is de subjectieve dreiging/maatschappelijke reactie disproportioneel ten aanzien van de objectieve dreiging? Door deze 'moderne' crux verzandt men in nutteloze en subjectieve discussies over de (dis)proportionaliteit van maatschappelijke reacties. Wanneer men echter de 'misplaatstheid' weer als crux neemt en terugkeert naar de klassieke interpretatie en de klassieke 'wortels' van de *morele paniektheorie* – namelijk de Amerikaanse labeling- en subculturele theorieën van de jaren vijftig en zestig en de Britse *sociology of transgression* van de jaren zestig en zeventig, wordt het nut, de theoretische coherentie en de analytische precisie van deze benadering weer duidelijk. De *morele paniektheorie* is namelijk alleen dan in staat om hedendaagse maatschappelijke reacties op sociale deviantie, immoraliteit en

sociaal-culturele en morele veranderingen theoretisch te duiden en ‘de ware betekenis’ van hedendaagse misplaatste overreacties bloot te leggen. Sterker nog, het concept lijkt in deze tijd van toenemende invloed van klassieke en sociale media op ‘de samenleving’, culturele globalisering, grote migratieprocessen en almaar toenemend cultureel en moreel pluralisme, niet alleen nog bruikbaar te worden, maar ook onmisbaar om de door deze maatschappelijke processen toenemende maatschappelijke reacties op sociale, culturele en morele veranderingen te kunnen blijven begrijpen en verklaren.

Folk devils: omgaan met stigmatisering (hoofdstuk 3)

Wat echter ontbreekt aan de klassieke *morele paniektheorie* is een holistisch theoretisch raamwerk waarmee ook de ervaringen en reacties van de *folk devils* – de mensen die het mikpunt zijn van de *morele paniek* – kunnen worden begrepen. Cohen en Young wijzen beiden op het belang van het onderzoeken van zowel de *morele paniek*-zijde – de maatschappelijke reacties – als deze *folk devil*-zijde, maar leveren helaas geen theoretische gereedschap voor deze voorwaarde die Young aanduidt als *the rule of symmetry*. In dit proefschrift heb ik het concept van *stigma* gebruikt om deze leemte in het onderzoeksgereedschap op te vullen. *Stigma* vult deze leemte aan de *folk devil*-zijde van de klassieke *morele paniektheorie* ‘theoretisch’ goed op, omdat het als symbolisch interactionistisch concept goed omschrijft hoe en waarom bepaalde mensen in dagelijkse interacties reageren op allerlei vormen van (massa)stigmatisering. Deze koppeling van de theoretische concepten van de *morele paniek* en *stigma* is uniek en vormt daarmee één van de belangrijkste theoretische verrijkingen van dit proefschrift voor de wetenschap.

Aanvullend op de stigma-theorie heb ik gezocht naar andere mogelijke reacties op stigmatisering in de literatuur. Uit deze ongelimiteerde hoeveelheid aan reacties op stigmatisering en discriminatie is een werkbare en bruikbare selectie gemaakt, waarmee is gepoogd om de verschillende empirische reacties van Marokkaans-Nederlandse jongemannen te kunnen onderscheiden en begrijpen. Hierbij is vooral geput uit de werken van Bouw & Nelissen uit 1988 (*ignoreren, conformeren, exploiteren, terugtrekken en contesteren*), Simpson & Yinger uit 1985 (*reformer*) en Edwin Lemert uit 1951/1967 (*internaliseren*).

De morele paniekbenadering als methode (hoofdstuk 4)

Het onderzoek naar de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ – de morele paniekzijde – is gedaan aan de hand van een ‘kwalitatieve documentenanalyse’ van het mediadiscours rondom drie maatschappelijke gebeurtenissen uit het afgelopen decennium, waarin ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen: ‘de rellen in Slotervaart’ (2007), ‘het Goudse bus-incident’ (2008) en de ‘rellen in Culemborg’ tussen ‘Marokkanen’ en ‘Molukkers’ (2009/2010). In deze drie specifieke maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ is gekeken in hoeverre de tien eerder beschreven belangrijke processen van de klassieke *morele paniek* (hoofdstuk 2) – *overdrijving, voorspellingen, sensibilisering, oriëntatie, symbolisering, beelden, verklaringen, maatregelen, exploitatie* en de constructie van een *galerij van sociale types* – zijn waar te nemen. Tevens is gekeken of deze negatieve emotioneel-energieke reacties begrepen en verklaard kunnen worden en of er sprake is van een ‘misplaatste’ reactie. Ik heb hiervoor krantenartikelen van de Volkskrant, de Telegraaf en de Metro en televisie-uitzendingen van Pauw & Witteman,

Nova en EenVandaag geanalyseerd die betrekking hebben op deze drie gebeurtenissen en in de drie maanden na de *key events* zijn gepubliceerd/uitgezonden. Deze documenten zijn in het softwareprogramma Atlas.ti geanalyseerd door middel van thematisch coderen (deductief/a priori), open coderen (inductief/posteriori) en patrooncoderen.

Het onderzoek naar de manier waarop Marokkaans-Nederlandse jongemannen omgaan met deze negatieve maatschappelijke reacties – de *folke devil*-zijde – heb ik gedaan door middel van open interviews en (participerende) observaties. Ik heb hiervoor 38 Marokkaans-Nederlandse jongemannen geïnterviewd uit de leeftijdscategorie van 15 tot 35 jaar uit verschillende delen van het land. Deze respondentengroep bestaat zowel uit werkenden als werklozen en uit jongemannen van verschillende opleidingsniveaus (basisschool tot universiteit). Daarnaast zijn enkele zogenaamde ‘afwijkende gevallen’ opgenomen in de respondentengroep, zoals zogenaamde ‘salafisten’, ‘criminelen’, ‘overlastplegers’ en jongemannen met een ‘atypisch Marokkaans uiterlijk’. Met deze diversiteit in de respondentengroep kan worden gekeken in hoeverre persoonskenmerken, zoals de leeftijd, het onderwijsniveau, de positie op de arbeidsmarkt, de woonplaats, de religiositeit, de mate van criminaliteit en/of overlast die iemand pleegt of het ‘Marokkaanse uiterlijk’ van mensen, een rol spelen in de ervaring van het negatieve mediadiscours over ‘Marokkanen’. Naast deze interviews zijn ook (participerende) observaties uitgevoerd – zowel offline (zoals op sportverenigingen en in moskeeën) als online (Facebook en Whatsapp) – waarin informele gesprekken met deze doelgroep zijn gevoerd. Ook deze gesprekken zijn in het softwareprogramma Atlas.ti geanalyseerd door middel van thematisch coderen, open coderen en patrooncoderen.

De Marokkanenpaniek: de sociale constructie van ‘Marokkanen’ als folk devils (hoofdstuk 5)

In de kwalitatieve documentenanalyse van het mediadiscours over ‘de rellen in Slotervaart’ in 2007, de overval op een buschauffeur in Gouda in 2008 en ‘de rellen in Culemborg’ in 2010, zien we telkens dezelfde processen en mechanismen in de maatschappelijke reacties in werking treden. We zien dat feiten telkens worden overdreven en verdraaid, voorspellingen worden gedaan van herhaling of escalatie van de gebeurtenissen en dat de gebeurtenissen worden gekoppeld aan andere bestaande sociale bezorgdheden en angsten. Deze drie waargenomen processen komen overeen met de drie processen van *overdrijving*, *voorspellingen* en *sensibilisering* die Cohen beschrijft in zijn conceptualisering van de morele paniek. De drie onderzochte maatschappelijke reacties richten zich daarnaast vooral op ‘de Marokkaan’ en de gebeurtenissen worden geschaard onder het zogenaamde ‘Marokkanenprobleem’, oftewel – om in termen van de klassieke *morele paniektheorie* te spreken – ‘de Marokkaan’ is de dominante *oriëntatie* binnen de maatschappelijke reacties. Binnen deze maatschappelijke reacties zien we ook telkens de voor een *morele paniek* typische symboliseringsprocessen terug. Zo worden wijken als Oosterwei en Slotervaart en plaatsen als Gouda en Culemborg geconstrueerd tot typische podia van ‘het Marokkanenprobleem’ en wordt ‘de Marokkaan’ in het mediadiscours als *folke devil* geconstrueerd en symbolisch afgezet tegen ‘de Molukker’ als ‘rolmodel voor de sociaal devianten’, een nieuw sociale type dat ik aanduid als *folke saint*.

Binnen deze symbolisering wordt ‘de Marokkaan’ door middel van het proces van *othering* enerzijds geconstrueerd als ‘de morele Ander’. Zo worden ‘Marokkanen’ sociaal

geconstrueerd tot overlastgevers, criminelen, probleemjongeren en psychisch gestoorden, worden aan hen deviante karaktertrekken toegekend en haat en minachting voor bepaalde groepen in 'de Nederlandse samenleving' toegeschreven. Anderzijds wordt 'de Marokkaan' publiekelijk geconstrueerd als 'de culturele Ander'. Hij wordt als 'exogene' entiteit verantwoordelijk gesteld voor de gebeurtenissen en de hieraan gerelateerde sociale problematiek, waarmee de meerderheidscultuur zich distantieert van deze sociale problematiek en van de verantwoordelijkheid hiervoor. Verschillende deelnemers aan het discours beschrijven deze sociale problemen van 'de Marokkaan' dan ook niet als resultaat van de huidige sociale, culturele, politieke en economische orde en structuur van de Nederlandse samenleving, maar 'andersom' als bedreiging voor deze samenleving en als resultaat van de exogene cultuur van 'de Marokkaan'. Deze sociale constructies van 'de Marokkaan' als 'de Ander' corresponderen met de klassieke morele paniek-processen waarin negatieve *beelden* worden geschetst van *folk devils* en talloze *verklaringen* worden aangedragen voor hun vermeende negatieve gedragingen. Een ander proces dat in de drie onderzochte maatschappelijke reacties is waargenomen en door de *morele paniektheorie* wordt omschreven, is het opperen van een stortvloed aan *maatregelen*. In het mediadiscours dat zich na de gebeurtenissen ontvouwt, zien we dat uiteenlopende claimsmakers – op zowel lokaal als nationaal niveau – elkaar overschreeuwen met allerlei verzwaringen, verruiming en of oneigenlijk gebruik van reeds bestaande maatregelen of nieuwe maatregelen opperen. Verder zien we ook dat een aantal claimsmakers de gebeurtenissen aangrijpen om twee volgens hen problematische condities te adresseren: een vermeend taboe op het spreken over de sociale problemen van 'Marokkanen' en het (te veel) pampieren van 'Marokkaanse' jongeren. Dit aangrijpen van de *key events* om een commercieel of ideologisch doel te bereiken wordt in de *morele paniektheorie* aangeduid als *exploitatie*. Deze specifieke strijd tegen de vermeende ontkenning van 'het Marokkanenprobleem' wordt daarnaast door Cohen beschreven als typisch voor hedendaagse morele paniek. Tot slot wordt binnen de drie onderzochte maatschappelijke reacties ook de binnen een *morele paniek* gebruikelijke *galerij van sociale types* geconstrueerd. Hierin worden enerzijds Marokkaanse Nederlanders die zich sociaal en moreel afwijkend gedragen als *folk devils* aangewezen – oftewel als anti-rolmodellen geconstrueerd – en anderzijds Marokkaanse Nederlanders die zich 'goed' gedragen – oftewel zich zoveel mogelijk houden aan 'de Nederlandse moraliteit' – geconstrueerd tot *folk saints* – oftewel als rolmodellen voor alle 'Marokkanen'.

In deze drie maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' zijn niet alleen de door Cohen genoemde tien processen van een klassieke *morele paniek* waargenomen, maar ook de door hem en Young beschreven 'misplaatsing'. In de maatschappelijke reacties is een grote hoeveelheid aan emotionele energie en irrationaliteit waar te nemen, bestaande uit bezorgdheid, angst, onzekerheid, woede, afkeer, vijandigheid en ressentiment. Uit de *overdrijving* van de dreiging is op te maken dat men een relatief extreme en uitzonderlijke dreiging ervaart en het gevoel heeft dat de grenzen van 'tolerantie' jegens sociaal deviantie zijn overschreden. Uit het *voorspellen* van nog meer dreiging en uit het *koppelen* van de dreiging aan andere (grotere) dreigingen is af te lezen dat de dreiging niet wordt gezien als iets incidentiels, maar als een dreiging die constant op de loer ligt en structureel in 'de samenleving' aanwezig is. De geschetste *beelden* en aangedragen *verklaringen* laten vooral woede, vijandigheid en ressentiment zien, maar ook bezorgdheid en angst ten aanzien van de *folk devils*. De uitzonderlijke *maatregelen* die door allerlei verschillende claimsmakers worden geopperd laten ten slotte zien dat de situatie wordt ervaren als een bijzonder

dreigende situatie dat om bijzondere maatregelen vraagt. Deze waargenomen uitingen van emotionele energie en irrationaliteit richten zich voor het overgrote deel specifiek op ‘de Marokkaan’ – waarbij de nadruk wordt gelegd op zijn exogene en immorele karakter. De nadruk wordt niet of nauwelijks gelegd op specifieke kenmerken van de lokale gebeurtenissen. ‘Het ware probleem’ (*the real problem*) waar deze maatschappelijke overreacties zich op richten, lijkt hierdoor dan ook eerder deze als dreiging ervaren andere cultuur en moraliteit van ‘de Marokkaan’ te zijn dan de specifieke lokale gebeurtenissen. Waar de maatschappelijke reacties op *Mods* en *Rockers* en *hippies signifiers* waren van de ongewenste opkomst van de massale jongerencultuur, een sociale verandering die werd veroorzaakt door naoorlogse welvaartsstijging en toenemende individuele vrijheid, stel ik op basis van deze morele paniek-analyse dat de maatschappelijke reacties op ‘grote’ en ‘kleine’ gebeurtenissen waarbij ‘Marokkanen’ op enigerlei wijze een rol spelen, als *signifiers* fungeren van de ongewenste sociaal-culturele veranderingen in Nederland van de afgelopen decennia. Deze veranderingen worden voor een belangrijk deel veroorzaakt door culturele globalisering, migratie en pluralisme; drie belangrijke oorzakelijke factoren voor hedendaagse morele paniek. De angst voor het verloren gaan van ‘de eigen cultuur’ – of voor een *boundary crisis* om met Erikson te spreken – is dan ook ‘de ware betekenis’ (*the real significance*) van deze morele paniekreacties op ‘Marokkanen’. Deze ‘natuurlijke’ en proportionele reacties op sociaal-culturele verandering in Nederland uiten zich echter ‘disproportioneel’ in misplaatste maatschappelijke reacties op de onrust voor het politiebureau in het Amsterdamse Slotervaart na de dood van een buurtbewoner (2007), het bus-incident in de Goudse wijk Goverwelle (2008) en de geweldsincidenten rondom oud en nieuw in het Culemborgse Terweijde (2010). Door de aanwezigheid van deze klassieke processen van een *morele paniek* en deze ‘misplaatstheid’, stel ik dan ook dat de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in Nederland te kenschetsen zijn als een hedendaagse klassieke morele paniek, oftewel als ‘de Marokkanenpaniek’.

Uit deze analyse van hedendaagse maatschappelijke reacties op sociaal devianten in Nederland is de huidige empirische bruikbaarheid van het klassieke model gebleken. Het model is enerzijds nog steeds behulpzaam bij het blootleggen en vervolgens bespreekbaar maken van de wezenlijke zorgen en angsten van een meerderheidscultuur. Tegelijkertijd is het nog steeds waardevol bij het ontmaskeren van de negatieve effecten van dergelijke maatschappelijke overreacties op sociaal deviante minderheidsgroepen en de rol in deze overreacties van claimmakers, zoals de media, politici en *agents of social control*.

“Meestal worden we zwartgemaakt” (hoofdstuk 6)

Uit de gesprekken en observaties aan de *folk devil*-zijde wordt duidelijk dat alle gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen – ongeacht leeftijd, opleidingsniveau, religiositeit, identificatie, et cetera – de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ in het mediadiscours overwegend als negatief ervaren. Ten eerste ervaren zij er een focus op ‘Marokkanen’ en wel een focus op het negatieve. Zij beschrijven hoe ‘Marokkanen’ worden aangewezen als zondebokken en hoe van hen allerlei negatieve beelden worden geschetst, die vervolgens door middel van etnisering en culturele verklaringen worden gekoppeld aan ‘de Marokkaanse cultuur’ en hun islamitische geloofsovertuiging. Door deze – om in morele paniek-termen te spreken – *oriëntatie* op ‘Marokkanen’, *symbolisering* tot negatieve zondebokken, geschetste stereotype *beelden* en aangedragen culturele

verklaringen (waarmee reeds vier vormen van symmetrie met de morele paniek-zijde naar voren komen) voelen zij zich naar eigen zeggen als ‘Marokkanen’ én als moslims tweederangsburgers, ongelijk behandeld en/of ongewenst in Nederland. Dit omdat op hen anders wordt gereageerd dan op andere Nederlanders of niet-moslims. De jongemannen voelen zich hierdoor sterk gestigmatiseerd en geconstrueerd tot *folk devils* met een deviante cultuur en moraliteit. Daarnaast ervaren zij de oproep tot distantiëren van en verontschuldigen voor negatieve gedragingen van andere ‘Marokkanen’ of moslims (*de verontschuldigingsclaim*) als oneerlijk, de oproep tot integratie/assimilatie in de Nederlandse cultuur en samenleving (*de integratieclaim*) als vrijheidsbeperkend en de dubbele standaard als het gaat om grondrechten en vrijheden en een gebrek aan collectief medelijden als het gaat om ‘Marokkaanse’ of islamitische slachtoffers (*meten met twee maten*) als onrechtvaardig. Deze ervaringen dragen verder bij aan deze overwegend negatieve ervaring van het mediadiscours over ‘Marokkanen’ en moslims. Er worden echter ook positieve ervaringen met het mediadiscours beschreven, maar deze worden desondanks vaker als negatief dan als positief ervaren. Dit omdat dit ‘positieve spreken’ – inclusief de constructie van *folk saints* – om uiteenlopende redenen door hen op een negatieve wijze wordt geïnterpreteerd.

Voor dit ‘negatieve spreken’ over ‘Marokkanen’ in het publieke discours houden zij een aantal actoren verantwoordelijk. Zo worden de media en de politiek aangewezen als schuldigen, omdat zij volgens hen uit commercieel en electoraal gewin – vooral door *overdrijving en verdraaiing* – ‘de Marokkaan’ zouden exploiteren. Daarnaast wordt de ‘Nederlander’ of de ‘Nederlandse samenleving’ een rol als verantwoordelijke toegedicht, omdat ‘zij’ ‘de Marokkaan’ in deze maatschappelijke reacties als ‘zondebok’ zouden gebruiken. Ook Marokkaanse Nederlanders die zich negatief gedragen en hiermee het negatieve spreken van brandstof voorzien, hebben volgens de gesproken jongemannen een aandeel in het negatieve spreken over Marokkaanse Nederlanders. De jongemannen ervaren daarnaast ook een negatieve ontwikkeling in het spreken over ‘Marokkanen’ en moslims over de jaren heen. Volgens hen kan en mag tegenwoordig alles gezegd worden over ‘Marokkanen’ en moslims. Bovendien beschrijven de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen de maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’ als elkaar opvolgende negatieve maatschappelijke reacties op incidenten die deel uit maken van dezelfde algemene negatieve maatschappelijke reacties op ‘Marokkanen’. Dit komt overeen met de beschrijving in de recente morele paniekliteratuur van hedendaagse ‘permanente’ morele paniek over ‘hetzelfde ware probleem’ bestaande uit elkaar snel opvolgende uitbarstingen van kleine *morele paniek*.

“Omdat ik Marokkaan ben (?)” (hoofdstuk 7)

Volgens de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen werkt het als overwegend negatief ervaren mediadiscours over ‘Marokkanen’ én moslims door in hun dagelijks leven. Zij vertellen hoe dit mediadiscours volgens hen de beeldvorming van ‘Nederlanders’ over Marokkaanse Nederlanders ten negatieve beïnvloedt en dit vervolgens terugslaat op hen in sociale interacties met ‘Nederlanders’. Deze doorwerking van het negatieve mediadiscours in hun dagelijks leven ervaren zij in negatieve blikken of stigmatiserende opmerkingen die zijn van ‘Nederlanders’ krijgen, in discussies die zij met ‘Nederlanders’ voeren over ‘Marokkanen’ of de islam en in allerlei andere interacties die zij met ‘Nederlanders’ hebben en zij om uiteenlopende redenen als stigmatiserend

ervaren. Dergelijke alledaagse interacties leiden bij hen tot negatieve emoties, omdat zij hierin worden gekoppeld aan negatieve gedragingen van andere personen waar zij ‘toevallig’ een etnische achtergrond of religieuze overtuiging mee delen. Deze emoties worden voornamelijk ervaren na maatschappelijke gebeurtenissen waarbij Marokkaanse Nederlanders of moslims op enigerlei wijze een rol spelen en die in het mediadiscours uitgebreid worden besproken.

Uit deze stigmatiserende sociale interacties die Marokkaans-Nederlandse jongemannen beschrijven als pijnlijk, frustrerend, teleurstellend en stigmatiserend, is volgens hen niet altijd duidelijk op te maken wat de intentie van de andere persoon in de interactie is. Dit leidt in deze interacties dan ook vaak tot *onzekerheid* bij Marokkaans-Nederlandse jongemannen over hoe ze de interactie moeten beoordelen en hoe ze hierop moeten reageren: Is de ander daadwerkelijk uit op stigmatisering (‘moedwil’) of interpreteer ik de interactie onterecht als stigmatiserend? (‘misverstand’). Sommige Marokkaans-Nederlandse jongemannen onthouden zich in dit soort onduidelijke situaties dan ook van een cognitief oordeel of gaan uit van het positieve om een onjuist oordeel, een slachtofferrol, een verstoorde gemoedrust of een negatief zelfbeeld te voorkomen. Bij sommigen leidt deze onzekerheid tot een (extreme) overgevoeligheid voor stigmatisering. Hierdoor zijn ze in sommige interacties zeer alert – en soms te alert – op mogelijke stigmatisering en zien hierdoor soms (te) snel en onterecht ergens stigmatisering in. Bij sommigen leidt deze extreme zelfbetrekking ertoe dat ze hun eigen gedragingen aanpassen, omdat ze stigmatiserende gedachten bij ‘Nederlanders’ – ‘hij is een crimineel/extremist’ – of stigmatiserende interacties willen voorkomen. In sommige gevallen wordt wel een cognitief oordeel geveld, veelal gebaseerd op bewijs dat men in de desbetreffende situatie waarneemt.

Met deze overwegend negatieve ervaringen met het mediadiscours over ‘Marokkanen’, de ervaren symmetrieën met de *morele paniek*-zijde en de ervaren doorwerking van het mediadiscours in het dagelijks leven, kan dan ook worden gesteld dat ‘de Marokkanenpaniek’ niet alleen waar te nemen is aan de morele paniek-zijde, maar dat deze door Marokkaans-Nederlandse jongemannen ook als zodanig wordt ervaren aan de *folk devil*-zijde.

“Als Marokkaan moet je ermee zien te leven” (hoofdstuk 8)

Als we kijken hoe Marokkaans-Nederlandse jongemannen omgaan met deze ‘Marokkanenpaniek’ zien we dat zij ondanks deze overwegend negatieve beleving van het mediadiscours (hoofdstuk 6) en de ervaren ingrijpende stigmatiserende doorwerking in het dagelijks leven (hoofdstuk 7) veelal op een relatief ‘milde’, ‘inschikkelijke’ en ‘harmonieuze’ manier reageren. Zo zeggen de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen uit pragmatisme veelvuldig gebruik te maken van de strategieën van het *negeren* en het *selectief conformeren* als zij bijvoorbeeld in interacties een ondergeschikte positie ervaren of bepaalde doelen willen bereiken. Met *selectief conformeren* proberen zij stigmatisering te voorkomen en doelen te bereiken zoals: carrière maken, conflicten voorkomen of het verkrijgen van sociale acceptatie. Deze twee vooral pragmatische reacties zijn – op een abstracter niveau waarin we alle reacties in ogenschouw nemen – te kenschetsen als relatief milde reacties, omdat ze ‘de Nederlanders’ niet tegen de haren strijken en als relatief inschikkelijke reacties, omdat de Marokkaans-Nederlandse

jongemannen de ervaren stigmatisering laten voor wat het is en zich tijdelijk aanpassen aan ‘de Nederlanders’.

Een derde populaire reactie – die tevens te kenschetsen is als relatief ‘mild’ en ‘harmonieus’, maar minder als ‘inschikkelijk’ – is de copingstrategie van het *weerleggen*. Deze reactie legt de behoefte bloot onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen aan een strategie waarmee men deel kan nemen aan de stigmatiserende situatie teneinde deze te veranderen – in plaats van deze uit pragmatisme te *negeren* of zich hieraan aan te passen door middel van *selectief conformeren*. Dit veranderen van de stigmatiserende situatie wordt – door middel van *weerleggen* – gedaan met relatief ‘milde’ en ‘harmonieuze’ technieken, zoals: het vertegenwoordigen van ‘Marokkanen’ en moslims door middel van het vertonen van goed gedrag, het uitleggen van of wegnemen van misverstanden over ‘de Marokkaanse cultuur’ en/of de islam, het distantiëren van misdragende ‘Marokkanen’ of het fungeren als positieve rolmodel.

Relatief meer ‘conflictueuze’ en ‘ingrijpende’ reacties worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen naar eigen zeggen minder gehanteerd. Reacties zoals het zich *volledig conformeren* aan de dominante cultuur, zich *selectief* en *volledig terugtrekken* uit contacten met ‘Nederlanders’, zich *verzetten* tegen stigmatisering en het *internaliseren* van het stigma worden door Marokkaans-Nederlandse jongemannen onaantrekkelijk gevonden in vergelijking tot het eerdergenoemde *negeren*, zich *selectief conformeren* en *weerleggen*, juist omdat deze relatief ingrijpend en conflictueus en veel minder pragmatisch zijn. Met deze ‘onpraktische’ reacties kan men namelijk naar eigen zeggen niet de voordelen genieten die contacten met ‘Nederlanders’ kunnen bieden, zoals: sociale contacten, studeren, een diploma behalen, betaald werk verrichten, et cetera. Deze voordelen worden in deze contacten volgens hen namelijk op het spel gezet door het als contraproductief ervaren *verzetten*, deels misgelopen met *selectief terugtrekken* – omdat men zich dan terugtrekt uit een deel van deze contacten – en volledig gemist wanneer men zich door middel van *volledig terugtrekken* volledig isoleert van al deze contacten. Deze strategieën zijn ten tweede relatief ‘ingrijpender’. *Selectief* en *volledig terugtrekken* beperken namelijk de eigen bewegingsvrijheid in het dagelijks leven, *verzetten* verstoort belangrijke sociale relaties, het zich *volledig conformeren* transformeert drastisch of verloochent de Marokkaanse en/of islamitische deel van de eigen identiteit en *internaliseren* geeft het leven een ‘criminele’ of ‘radicale’ wending. Deze reacties zijn ten derde ‘conflictueuzer’ – met uitzondering van *volledig conformeren*, omdat *verzetten* en *internaliseren* kunnen leiden tot confrontaties met ‘de Nederlanders’ en *terugtrekken* tot een fysieke en sociale afstand tot ‘de Nederlanders’.

Verzetten en *selectief terugtrekken* zijn dan ook strategieën die in veel mindere mate voorkomen onder de gesproken jongemannen, waaruit is op te maken dat in sommige gevallen nog de behoefte ontstaat om de ervaren stigmatisering aan te vechten of te vergelden of om bepaalde contacten te mijden. *Volledig terugtrekken*, *volledig conformeren* en *internaliseren* zijn daarentegen strategieën die helemaal niet worden gehanteerd door de gesproken Marokkaans-Nederlandse jongemannen en lijken hiermee dan ook impopulaire strategieën onder Marokkaans-Nederlandse jongemannen in het algemeen te zijn. Van de in de literatuur en in het publieke discours geschetste dreiging dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen in reactie op stigmatisering zichzelf isoleren van ‘de samenleving’ of ‘parallele samenlevingen’ creëren, lijkt op basis van deze bevindingen

dan ook geen (of nauwelijks) sprake te zijn. Marokkaans-Nederlandse jongemannen lijken op basis hiervan dan ook niet (of nauwelijks) op de in de labellingtheorieën vaak geschetste passieve, kwetsbare en weerloze slachtoffers waarop een stigma wordt geprojecteerd en die het vervolgens volledig gaan *internaliseren*. Lemert's idee van *secundaire deviantie* lijkt dan ook niet op te gaan voor Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Deze jongemannen lijken meer op 'veerkrachtige' agents die ondanks de negatieve emoties die stigmatisering bij hen oproept en de verschillende, soms complexe, pijnlijke en ingrijpende stigmatiserende situaties die zij ervaren, op een creatieve manier omgaan met projecties of deze zelfs in hun voordeel ombuigen. Tot slot lijken zij op basis van de bevindingen zich – door een ervaren assimilatie-druk en stigmatisering van 'de Marokkaan' en 'de moslim' – niet (of nauwelijks) *volledig* te *conformer*en aan de dominante morele code.

Op basis van deze bevindingen is te veronderstellen dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen in de eerdere besproken relatief milde reacties – het *negeren*, *selectief conformeren* en *weerleggen* – en in mindere mate het *selectief terugtrekken* en het *verzetten*, meer stabiele en bevredigende oplossingen vinden voor de ervaren stigmatisering dan in de relatief ingrijpende reacties als het *volledig conformeren* aan 'de Nederlander', het *volledig terugtrekken* uit contacten met 'Nederlanders' of het *internaliseren* van het stigma van 'de Marokkaan' – als bijvoorbeeld overlastgever, crimineel of extremist. Het feit dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen meer gebruik maken van 'milde' en 'inschikkelijke' copingstrategieën betekent tot slot niet dat de stigmatisering wel meevalt of hen weinig doet. Dit geeft slechts aan dat zij op een flexibele, veerkrachtige en vindingrijke manier met deze pijnlijke, ingrijpende, inhumane, negatieve ervaringen weten om te gaan.

Patronen in reacties: Situaties, morele carrières en groepsdynamiek (hoofdstuk 9)

Marokkaans-Nederlandse jongemannen zijn ook te kenschetsen als 'flexibel' en 'vindingrijk', omdat ze in verschillende stigmatiserende situaties specifieke – verschillende combinaties van – copingtechnieken of -strategieën (weten te) hanteren. Hierbinnen spelen enkele factoren een rol. Ten eerste spelen situationele factoren een rol in hoe wordt gereageerd en wordt omgegaan met stigmatisering, zoals: de persoon die stigmatiseert, de ernst van de stigmatisering, de belangen die op het spel staan, de eigen stemming op dat moment en de setting van de stigmatiserende interactie. Daarnaast speelt de levensfase waarin iemand zich bevindt een belangrijke rol in de voorkeur die iemand heeft voor bepaalde strategieën. Zo lijkt men op jonge leeftijd veel 'minder bezig' te zijn met en 'minder bewust' te zijn van stigmatisering en de betekenis en implicaties hiervan en neemt dit toe naarmate men ouder wordt. Ook raakt men door de jaren heen steeds meer 'gewend' aan stigmatisering, waardoor de ervaren impact van stigmatisering volgens henzelf over het algemeen minder wordt. Tegelijkertijd zien we dat Marokkaans-Nederlandse jongemannen hoe ouder ze worden, zich steeds minder *selectief conformeren*, omdat men vanuit een morele ontwikkeling zelfstandiger en autonomer wordt of durft te worden en/of vanuit doelmatigheid steeds minder inschikkelijk wil zijn. Daarnaast *verzet* men zich ook steeds minder vanwege het contraproductieve en conflictueuze karakter van deze strategie en door het ontgroeien van de puberteit – een levensfase waarin deze strategie een belangrijke plaats inneemt. Aan de andere kant zien we ook dat

negeren en *weerleggen* naar mate Marokkaans-Nederlandse jongemannen ouder worden vanwege het pragmatisme nog steeds aantrekkelijk zijn of juist aantrekkelijker worden voor hen. Naast het pragmatisme wordt *negeren* op latere leeftijd aantrekkelijker omdat het relatief minder ingrijpend is in vergelijking tot het zich *volledig* en *selectief terugtrekken* waarbij men dergelijke situaties op voorhand fysiek vermijdt. Ook kan worden gesteld dat ‘gewenning’ en de hiermee gepaard gaande verminderde ervaren impact, maar ook het ‘begrip’ die deze groep jongemannen vaak tonen ten aanzien van stigmatisering, tezamen ook een verklaring kunnen zijn voor de voorkeur voor relatief ‘mildere’ en ‘inschikkelijke’ reacties boven relatief meer ‘ingrijpende’ en ‘conflictueuze’ strategieën.

Naast de situationele factoren en de morele carrière worden de reacties op stigmatisering ook nog beïnvloed door enkele groepsdynamische factoren. Zo zagen we dat Marokkaans-Nederlandse rolmodellen of peers, zoals familieleden, vrienden of collega’s de voorkeur voor copingstrategieën kunnen beïnvloeden, dat de strategie van het *weerleggen* vanuit een groepsverantwoordelijkheid als ‘Marokkaan’ of moslim wordt toegepast en dat bij *selectief conformeren* gevoelens van deloyaliteit jegens andere Marokkaanse Nederlanders en moslims een rol spelen in hoe en hoever men tijdelijk conformeert.

De Marokkanenpaniek: een hedendaagse *morele paniek* (hoofdstuk 10)

In dit proefschrift is de (klassieke) *morele paniektheorie* geherwaardeerd en vernieuwd. Uit deze herwaardering is gebleken dat de moderne varianten de theoretische wortels van de oorspronkelijke *morele paniektheorie* hebben losgelaten en daardoor hun nut, de theoretisch coherentie en analytische precisie hebben verloren. Om deze reden heb ik dan ook de klassieke *morele paniektheorie* van Cohen en Young als uitgangspunt genomen. Onderdeel van deze klassieke variant is de *symmetriereg* die voorschrijft dat zowel de maatschappelijke reacties op de sociaal devianten – de *morele paniek*-zijde – als de impact van deze massastigmatisering op de sociaal devianten – de *folk devil*-zijde – moet worden onderzocht. Dit heeft geleid tot een tweeledig onderzoek waarin enerzijds het publieke discours over ‘Marokkanen’ is onderzocht en anderzijds de manier waarop Marokkaans-Nederlandse jongemannen in hun dagelijks leven omgaan met dit negatieve spreken over hen. Dit symmetrisch onderzoeken van een *morele paniek* biedt een veel rijker en holistisch perspectief op maatschappelijke reacties en zou daarom veel meer moeten worden toegepast binnen de sociaalwetenschappen. Met deze symmetriereg kan tevens een goed onderscheid worden gemaakt tussen een *mediahype*, waarin de bezorgdheid zich beperkt tot het mediadiscours, en een *morele paniek*, waarin de bezorgdheid ook onder het publiek aanwezig is en doorwerkt in het dagelijks leven van de sociaal devianten waarop de paniek zich richt.

Wat betreft de theoretische vernieuwing heb ik Cohen’s galerij van sociale types aan de *morele paniek*-zijde verrijkt met een derde sociale type. Deze galerij bestond namelijk uit de sociale constructie van rolmodellen als de *folk hero* – die de meerderheidscultuur en –moraliteit belichamen – en uit de *folk devil* als anti-rolmodel die de tegenovergestelde subcultuur en immoraliteit van de sociaal devianten symboliseert. Aan deze galerij die vooral wordt geconstrueerd in het publieke discours heb ik in dit proefschrift het concept *folk saint* toegevoegd, dat fungeert als rolmodel specifiek voor de sociaal devianten. Dit concept voegt een extra dimensie toe, omdat het laat zien dat sociaal devianten binnen

de labelingsprocessen van een *morele paniek* niet alleen worden aangewezen als *folk devils* (*othering*), maar dat sommigen – namelijk zij die zich conformeren aan de meerderheidscultuur – ook als rolmodellen voor de sociaal deviante groepsgenoten naar voren worden geschoven (*role modelling*). Aan de *folk devil*-zijde heb ik verder de *stigmatheorie* van Goffman toegevoegd die uitermate complementair aan de klassieke *morele paniektheorie* is gebleken. Deze theorie levert namelijk niet alleen *sensitizing concepts* waarmee de impact van de stigmatiserende processen van een *morele paniek* uit sociale interacties kan worden afgelezen, maar biedt ook verklaringen voor de manier waarop mensen in het dagelijks leven omgaan met dergelijke massastigmatisering. Deze koppeling van de *stigmatheorie* aan de *morele paniektheorie* zou om deze redenen vaker moeten worden gebruikt in de sociaalwetenschappen. Verder heb ik uit deze *stigmatheorie* en uit andere literatuur en theorieën over reacties op discriminatie en stigmatisering een werkbare en bruikbare selectie van copingstrategieën gemaakt, waarmee ik de verschillende empirische reacties van Marokkaans-Nederlandse jongemannen heb kunnen onderscheiden en begrijpen. Deze fusie van theoretische en empirische reacties in dit proefschrift heeft geleid tot enkele nieuwe copingstrategieën en -technieken. Uit deze waargenomen reacties blijkt dat Lemert's secundaire deviantie – in tegenstelling tot de *stigmatheorie* van Goffman – niet opgaat als het gaat om Marokkaans-Nederlandse jongemannen. Zij reageren minder simplistisch, namelijk met een scala aan milde reacties die zij in hun flexibele gereedschapskist hebben zitten en niet met het *internaliseren* van het stigma.

De herwaardering van de klassieke *morele paniektheorie* in dit proefschrift heeft geleid tot de 'geïntegreerde' *morele paniektheorie* – oftewel de succesvolle 'wederzijdse integratie' van de klassieke *morele paniektheorie* en de *stigmatheorie*. Met deze geüpdatete *morele paniektheorie* kunnen 'het ware probleem' van hedendaagse maatschappelijke overreacties en tegelijkertijd de effecten van deze stigmatiserende overreacties ten aanzien van een groep sociaal devianten blootgelegd en verklaard worden. Twee bevindingen die zonder de klassieke *morele paniektheorie* en de theoretische vernieuwing in dit proefschrift niet waargenomen kunnen worden.

Summary

From 'guest worker' to 'cunt-Moroccan'¹³⁵ (chapter 1)

Since the immigration of Moroccan 'guest workers' five decades ago, Moroccans have positively contributed to Dutch society through entrepreneurship, politics, culture, and sports. Moroccan Dutch are also increasingly successful in the domains of education, labour and the housing market and a true Moroccan Dutch middle class has emerged. Despite these positive developments, the Moroccan Dutch community also experiences a negative group-image based on a small group of male youths who 'stand out' in social problems such as nuisance, crime, Islamic radicalisation, unemployment and school dropout.

From the nineties onwards, more and more negative and emotionally energetic societal reactions are directed at 'Moroccans'. These negative social reactions manifest themselves in wave movements and often arise following events in which 'Moroccans' play a role in any way. Not only after high profile events like the death of bag thief Ali El B. in Amsterdam (2005), the riots of Slotervaart (2007), the death of linesman Richard Nieuwenhuizen (2012), the departure to and return from Syria of Moroccan Dutch fighters and the liquidation and beheading of Nabil Amzieb in Amsterdam (2016), but also following 'smaller' incidents such as: nuisance in public space, homophobia, anti-Semitism, female harassments, 'loverboys', drug runners, burglaries and ATM robberies. With these 'minor' and 'major' incidents, the subsequent negative societal reactions and the widely known overrepresentation in crime figures of Moroccan-Dutch young men, 'Moroccans' have become the prime symbol of nuisance, crime and radicalisation in recent decades, resulting in them being referred to as 'cunt Moroccans' and 'radicalised Muslim youth' and their social problems as 'the Moroccans problem'.

This dissertation entails an inquiry into these contemporary societal reactions to 'Moroccans' in public discourse in the Netherlands through a qualitative document analysis of media discourse (chapter 5), based on the classical *moral panic* theory of Cohen and Young (chapter 2). On the other hand, it examines how different Moroccan Dutch male youngsters cope with these negative societal reactions to 'Moroccans' in their daily lives, through interviews and (participatory) observations (chapter 6 to 9) and from Goffman's *stigma* theory perspective (chapter 3).

¹³⁵ Literal translation of the Dutch swear word 'kut-Marokkaan'

Moral panic: a misplaced overreaction (chapter 2)

In Britain in the nineteen-sixties, negative and emotionally energetic societal reactions were directed at a number of youth subcultures - including the Mods, Rockers and hippies, because of their socio-cultural and moral deviation from the dominant culture of 'the adults'. These societal reactions specifically focus on social events in which these youngsters are involved in some way. In this, these young people are constructed as problematic cultural and moral 'Others', or in other words as *folk devils*. These societal overreactions are described by Cohen and Young as '*moral panic*': latent societal concerns about socio-cultural and moral changes are not proportionally or rationally directed at these undesirable social changes, but are expressed 'misplaced' in disproportionate, irrational and stigmatising societal reactions towards actual events, which are seen as symptoms of these undesirable social changes. Whereas Young restricts himself in describing the case of the hippies, Cohen goes a step further. In addition to describing the case of the Mods and Rockers, he also offers a theoretical framework with which other societal reactions to social deviants can be studied. In this framework, I have distinguished ten crucial processes of *moral panic*: exaggeration and distortion, prediction, symbolisation, orientation, images, causation, the societal control culture, exploitation and the social construction of a gallery of folk types. These ten processes, together with the 'misplacedness' of social reactions, form in my view the core of *moral panic* theory and are the theoretical starting point for the analysis of the social reactions to 'Moroccans' in this dissertation.

The *moral panic* theory is one of the well-known theoretical concepts within criminology, but at the same time one of the most criticised. A closer examination of this criticism, however, reveals that it only appears to be true for the modern variants of the *moral panic* theory that are often based on misconceptions about or misuse of the classical *moral panic* theory of Cohen and Young. The biggest misconception is that the aforementioned 'misplacedness' of societal reactions is not taken as the crux of the theory, but the objective determination of the disproportionality of societal reactions instead, leading to the main question: is the subjective threat or the societal reaction disproportionate to the objective threat? This crux only leads to useless and subjective discussions about the (dis)proportionality of societal reactions. However, if the 'misplacedness' is once again taken as a crux and if we return to the classical interpretation and the classical 'roots' of the *moral panic* theory – namely the American labelling and subcultural theories of the fifties and sixties and the British sociology of transgression of the sixties and seventies, the usefulness, the theoretical coherence and the analytical precision of this approach become clear again. Only then, *moral panic* theory is able to theoretically interpret contemporary societal reactions to social deviance, immorality and socio-cultural and moral changes, and to discover 'the real significance' of contemporary misplaced overreactions. In fact, at these times of increasing influence of classical and social media on 'society', cultural globalisation, large migration processes and ever-increasing cultural and moral pluralism, the *moral panic* theory not only seems to become even more useful, but also indispensable to understand and explain societal overreactions to social, cultural and moral changes.

***Folk devils: coping with stigma* (chapter 3)**

Classical *moral panic* theory, however, lacks a holistic theoretical framework with which the experiences and reactions of the *folk devils* – the people who are the target of *moral panic* – can also be understood. Cohen and Young both point out the importance of examining both the *moral panic* side – the societal reactions – as well as this *folk devil* side, but unfortunately do not provide the theoretical tools to do this. In this dissertation, I used the concept of *stigma* to fill this theoretical void on the *folk devil* side, because it clearly describes how and why certain people react to all kinds of (mass) stigmatisation in daily interactions. This linking of the theoretical concepts of *moral panic* and *stigma* is unique and is one of the most important theoretical contributions of this dissertation to the social sciences.

Furthermore, I have looked for other possible reactions to stigmatisation in addition to the *stigma* theory that are described in literature. From this unlimited amount of reactions to stigmatisation and discrimination, I have made a workable and usable selection with which the different empirical reactions of Moroccan-Dutch young men can be discerned and understood. These reactions are mainly drawn from the works of Bouw & Nelissen from 1988 (*ignoring, conforming, exploiting, retreating and contesting*), Simpson & Yinger from 1985 (*reforming*) and Edwin Lemert from 1951/1967 (*secondary deviance*).

***The moral panic approach as a method* (chapter 4)**

The research into the societal reactions to 'Moroccans' – the *moral panic* side – consists of a 'qualitative document analysis' of the media discourse following three social events of the past decade, in which 'Moroccans' play a role in any way: 'the 2007 Slotervaart riots', 'the 2008 Gouda bus-incident' and the '2010 Culemborg riots' between 'Moroccans' and 'Moluccans'. In these three specific societal responses to 'Moroccans', I have examined the extent to which the ten previously described crucial processes of classical *moral panic* – *exaggeration, prediction, sensitisation, orientation, symbolisation, images, explanations, the societal control culture, exploitation and construction of a gallery of folk types* (chapter 2) – can be observed. I also examined how these negative and emotional energetic societal reactions can be understood and explained and tried to discover their 'real significance'. For these purposes, I have analysed newspaper articles from three Dutch newspapers: *de Volkskrant*, *de Telegraaf* and *Metro*, and the broadcasts of three Dutch public television programmes: *Paauw & Witteman*, *Nova* and *EenVandaag*, following these three events. These articles and programmes have been analysed in the Atlas.ti software program through 'thematic coding' (deductive/a priori), open coding (inductive/posteriori) and pattern coding.

The research into the ways Moroccan-Dutch young men cope with these negative societal reactions – the *folk devil* side – is conducted with open interviews and (participant) observations. I interviewed 38 Moroccan-Dutch young men from the age of 15 to 35 years and from different parts of the country. This respondent group consists of both employed and unemployed people and of young men from different levels of education (primary school to university). In addition, a number of so-called 'deviant cases' have been included in the respondent group, such as so-called 'Salafis', 'criminals', 'nuisance makers' and young men with an 'atypical Moroccan appearance'. This diversity in the

respondent group is used to examine to what extent personal characteristics, such as age, level of education, position on the labour market, place of residence, religiosity, degree of crime and/or nuisance or the 'Moroccan appearance' of people, play a role in the experience of the negative labelling processes. In addition to these interviews, (participatory) observations were also carried out – both offline (such as at sports clubs and in mosques) and online (Facebook and Whatsapp) – in which informal discussions were held with this target group. These conversations are also analysed in the software program Atlas.ti by means of thematic coding, open coding and pattern coding.

The Moroccan panic: the social construction of 'Moroccans' as *folk devils* (chapter 5)

In the qualitative document analysis of the media discourse following the 2007 Slotervaart riots, the robbery on a bus driver in Gouda in 2008 and the 2010 Culemborg riots, we see that the same processes and mechanisms come into effect in each of the social reactions. We see that facts are constantly exaggerated and distorted, predictions are made of recurrence or escalation of the events and that the events are linked to other existing social concerns and anxieties. These three processes observed correspond with the three processes of *exaggeration*, *predictions* and *sensitisation* that Cohen describes in his conceptualisation of a *moral panic*. The three societal reactions are also primarily directed at 'the Moroccan' and the events are placed under the umbrella notion of 'the Moroccans problem', or – to speak in terms of classical *moral panic* theory – 'the Moroccan' is the dominant *orientation* of the societal reactions. Within these societal reactions, we also always see symbolisation processes that are typical for *moral panic*. For example, neighbourhoods such as Oosterwei and Slotervaart and places such as Gouda and Culemborg are constructed as typical stages of 'the Moroccans problem' and 'the Moroccan' is constructed as the *folk devil* and symbolically set off against 'the Moluccan' as the role model for the social deviants', a new folk type that I refer to as *folk saint*.

Within this *symbolisation* 'the Moroccan' is on the one hand constructed as 'the moral Other' through the process of *othering*. 'Moroccans' are described as nuisance-makers, criminals, problem youths and mentally disturbed and deviant characteristics and hatred and contempt for certain groups in 'Dutch society' are attributed to them. On the other hand, 'the Moroccan' is socially constructed as 'the cultural Other'. As an 'exogenous' entity, he is held responsible for the events and the related social problems, with which the majority culture distances itself from these related social problems and for the responsibility for it. Different claims makers do not see these social problems of 'Moroccans' as a result of the existing social, cultural, political and economic order and structure of Dutch society, but 'the other way around' as an autonomous problem for society and as a result of the exogenous culture of 'the Moroccan'. These social constructions of 'the Moroccan' as 'the Other' correspond with the classical *moral panic* processes in which negative images are constructed of *folk devils* and numerous causations are presented for their negative behaviours. Another process that has been observed in the three societal reactions and is typical for a *moral panic* is an escalation of the *societal control culture*. In the media discourse that unfolds after the events, we see that various claims makers at both local and national level outcry each other with all sorts of toughening, expansions or improper use of existing measures of control or propose new measures. We also see that a number of claim-makers use the events to address two social

conditions that are problematic according to them: an alleged taboo on speaking about the social problems of 'Moroccans' and the pampering of 'Moroccan' youths. This use of the *key events* to achieve a commercial or ideological goal is in *moral panic* theory referred to as *exploitation*. This specific struggle against the alleged *denial* of 'the Moroccans problem' is also described by Cohen (2011, p 241) as typical of contemporary *moral panic*. Finally, within the three societal responses studied, a *gallery of folk types* customary within a *moral panic* is also constructed. Here, on the one hand, Moroccan Dutch people who behave socially and morally deviant are designated and constructed as *folk devils* – or in other words as anti-role models – and on the other hand, Moroccan Dutch who behave 'well' – or in other words, adhere to 'Dutch morality and culture' as much as possible – are constructed as *folk saints* – or in other words as specific role models for the 'Moroccans'.

In these three societal reactions to 'Moroccans' not only the ten processes of classical *moral panic* theory as mentioned by Cohen (1972, 1987, 2002) can be observed, but also the 'misplacement' described by him and Young (2009). In the societal reactions examined, a large amount of emotional energy and irrationality can be observed, consisting of anxiety, fear, insecurity, anger, aversion, hostility and resentment. The *exaggeration* of the threat reveals that the threat is experienced as relatively extreme and exceptional and that the limits of 'tolerance' to social deviance have been exceeded. The *prediction* of more threats to come and the linking of the threat to other (larger) threats shows that the threat is not seen as an incident, but as a threat that is constantly lurking and structurally present in society. The portrayed images and the explanations that have been put forward show anger, hostility and resentment, but also concern and fear regarding the *folk devils*. Finally, the escalation of the *societal control culture* and the exceptional measures put forward by different claims makers show that the situation is experienced as an exceptional threatening situation that requires exceptional measures. These observed expressions of emotional energy and irrationality are for the most part aimed specifically at 'the Moroccan' and his exogenous and immoral character and barely on the characteristics of the local *key events*. Therefore, 'the real problem', where these societal overreactions are really directed at, seems more likely to be the threat of the different culture and morality of 'the Moroccan' instead of the specific local *events*. Where the societal reactions to Mods and Rockers and hippies were signifiers of the undesirable emergence of massive youth cultures, a social change caused by post-war prosperity and increasing individual freedom, I state – based on this *moral panic* analysis – that the societal reactions to 'Moroccans' are signifiers of the socio-cultural changes in the Netherlands of the last decades. These socio-cultural changes are largely caused by increasing cultural globalisation, migration and pluralism; three major causal factors for contemporary *moral panic*. The fear of losing 'one's own culture' – or a 'boundary crisis' to quote Erikson (1966) – is therefore 'the real meaning' of these *moral panic* reactions to 'Moroccans'. These natural and proportional reactions to the socio-cultural change in the Netherlands are expressed disproportionately in 'misplaced' societal reactions to the 2007 Slotervaart riots, the bus incident in Gouda (2008) and the 2010 Culemborg riots. Because of the presence of these classical processes of *moral panic* and this 'misplacedness', I also state that the societal reactions to 'Moroccans' in the Netherlands can be characterised as a contemporary classical *moral panic*, or as 'the Moroccans panic'.

From this analysis of contemporary societal reactions to social deviants in the Netherlands, the current empirical usefulness of the classical model has been proven. On the one hand, the model is still helpful in exposing and subsequently addressing the serious concerns and fears of the dominant cultural majority. At the same time, it is still valuable in exposing the negative effects of such societal overreactions towards socially deviant minority groups and the role claim makers, such as the media, politicians and *agents of social control*, have in these reactions.

"We are usually defamed" (Chapter 6)

From the conversations held and observations conducted on the *folk devil*-side, it becomes clear that Moroccan Dutch young men experience the societal reactions to 'Moroccans' in the media discourse predominantly as negative, regardless of age, level of education, religiosity, et cetera. First, they experience a focus on 'Moroccans' and a focus on the negative in media discourse. They describe how negative images are constructed of Moroccan Dutch individuals, how 'Moroccans' are designated as scapegoats, and how their behaviours are linked to 'Moroccan culture' and Islam through the ethnicisation and cultural explanations. Through this – in *moral panic* terminology – *orientation* on 'Moroccans', *symbolisation* as negative scapegoats, portrayal of stereotype *images* and emphasis on cultural *causations* (which already reveal four symmetries with the *moral panic* side) they feel treated as second-class citizens, unequal and/or undesired in the Netherlands, because they experience different societal reactions than other Dutch or non-Muslims. These young men also feel strongly stigmatised and constructed as *folk devils*, and in particular as having a deviant culture and morality. In addition, the call to exculpate for the negative behaviour of other 'Moroccans' or Muslims is experienced as unfair, the call to integrate into Dutch culture and society is experienced as a restriction of individual freedom, the as unjust perceived double standard with respect to fundamental rights and freedoms, and the lack of collective sympathy towards Moroccan or Muslim victims, further contribute to this predominantly negative experience of the media discourse on 'Moroccans' and Muslims. However, positive experiences with the media discourse are also described, but these are nevertheless often negatively perceived than positively. This is because this 'positive discourse' – including the construction of *folk saints* – is interpreted in a negative way for a variety of reasons.

For this negative public discourse about 'Moroccans' they hold a number of actors responsible. For example, the media and politicians are designated as culprits, because they exploit the 'Moroccan' for commercial and electoral gain – in particular through *exaggeration and distortion*. In addition, the 'Dutchman' or 'Dutch society' is held responsible, because 'they' use the Moroccan as a 'scapegoat' in these societal reactions. In addition, Moroccan Dutch who feed the stereotype by behaving in a negative way are being pointed out as crucial accomplices. The young men also experience a negative development in public discourse on 'Moroccans' and Muslims over the years. According to them, everything can be said about 'Moroccans' and Muslims nowadays. Moreover, Moroccan-Dutch young men describe the societal reactions to 'Moroccans' as consecutive negative reactions to incidents that are part of the same general negative societal reaction to 'Moroccans'. This corresponds to the description in recent *moral panic* literature of consecutive smaller *moral panics* that are part of a permanent *moral panic* over the same *real problem*.

“Because I’m Moroccan (?)” (Chapter 7)

According to the interviewed Moroccan-Dutch young men, the media discourse about 'Moroccans' and Muslims has predominantly negative effects on their daily lives. They explain how, according to them, this media discourse influences the image that 'Dutch' have of Moroccan Dutch and how this negative influence then effects how 'Dutch' people behave to them in daily life. This experienced indirect effect of the negative media discourse on their daily lives manifests itself in: 'negative looks' or stigmatising remarks that they receive from 'Dutch', discussions they have with 'Dutch' about 'Moroccans' or Islam and in all kinds of other interactions with 'Dutch' that are experienced as stigmatising. Such everyday interactions invoke negative emotions in them because they are being linked to the negative behaviours of other people with which they 'coincidentally' share an ethnic background or religious conviction. These emotions are mainly experienced after high profile events in which Moroccan Dutch or Muslims play a role in any way and which are discussed extensively in media discourse.

In these stigmatising social interactions with 'the Dutch' that Moroccan-Dutch young men describe as painful, frustrating, disappointing and stigmatising, and which according to them are influenced by the negative media discourse, it is not always clear for them what the intention of the other person in the interaction is. This often leads to *uncertainty* among Moroccan-Dutch young men about how they should evaluate these interactions and how they should react to them: Is the other person intentionally stigmatising me or do I wrongfully interpret the interaction as stigmatising? Some Moroccan-Dutch young men therefore refrain from a cognitive judgement in such unclear situations or choose to give the benefit of the doubt to positive interpretations to prevent: incorrect judgments, playing the victim card, a disturbed peace of mind or a negative self-image. In some cases, this uncertainty leads to an (extreme) hypersensitivity to stigmatisation. This makes them very alert – and sometimes too alert – to possible stigmatisation in some interactions, and because of this, sometimes (too) quickly and unjustly see stigmatisation in them, resulting in them being accused of playing the victim card too quickly. In some cases, this (extreme) hypersensitivity leads to changes in behaviour, because they want to avoid stigmatising interactions and stigmatising thoughts 'Dutch' could have about them, such as 'he is a criminal/extremist'. In some cases, they do make a cognitive judgment often based on evidence they observe in the interaction.

With these predominantly negative experiences with the media discourse on 'Moroccans', the experienced symmetries with the *moral panic* side and the experienced effects of media discourse in daily life, it can also be stated that 'the Moroccan panic' is not only observed on the *moral panic* side, but also experienced by Moroccan-Dutch young men as such on the *folk devil* side.

"As a Moroccan you have to live with it" (chapter 8)

If we look at how Moroccan-Dutch young men deal with this 'Moroccans panic', we see that despite this predominantly negative perception of media discourse (chapter 6) and the experienced stigmatising effects on their daily lives (chapter 7), they often resort to relatively 'mild', 'compliant' and 'harmonious' coping strategies. For example, they often make use of the strategies of *ignoring* (*negeren*) and *selectively conforming* (*selectief conformeren*)

out of pragmatism, for example, when they experience a subordinate position in interactions or when they want to achieve certain goals. With *selective conforming* they tend to prevent stigmatisation in interactions and to achieve goals such as: making a career, preventing conflicts or gaining social acceptance. These two particularly pragmatic reactions can be – when taking all reactions on a more abstract level into account – characterised as relatively mild reactions, because they want to avoid incurring the displeasure of ‘the Dutch’, and as relatively compliant reactions, because the Moroccan-Dutch young men leave the experienced stigmatisation be and temporarily adapt to ‘the Dutch’.

A third popular reaction – which can also be characterised as relatively ‘mild’ and ‘harmonious’, but less as ‘compliant’ – is the coping strategy of *reforming* (*weerleggen*). This reaction exposes the need among Moroccan-Dutch young men for a strategy with which one can take part in the stigmatising situation in order to change it – instead of pragmatically *ignoring* it or adapting to it through *selective conforming*. This changing of the stigmatising situation is – through *reforming* – done with relatively ‘mild’ and ‘harmonious’ techniques, such as: representing ‘Moroccans’ and Muslims with good behaviour, explaining or removing misunderstandings and prejudices about ‘Moroccan culture’ and/or Islam, disassociating themselves from misbehaving ‘Moroccans’ or refuting the stigma by acting as positive role models.

Relatively more ‘conflictual’ and ‘radical’ reactions are less used by Moroccan-Dutch young men. Reactions such as *total conforming* (*volledig conformeren*) to the dominant culture, *selective* and *complete retreating* (*selectief en volledig terugtrekken*) from contacts with ‘the Dutch’, *resisting* (*verzet*) stigmatisation and *internalising* (*internaliseren*) the stigma are found unattractive by Moroccan-Dutch young men compared to the aforementioned *ignoring*, *conforming* and *reforming*, precisely because they are relatively radical and conflicting and much less pragmatic. With these ‘impractical’ reactions one cannot enjoy the benefits that contacts with ‘Dutch’ can offer, according to them, such as: having social contacts, being able to study, graduating, doing paid work, et cetera. According to them, these advantages are put at risk by the counter-productive coping strategy of *resistance*, partially missed with *selective retreating* – because they withdraw from some of these contacts – and completely missed if they *totally retreat* from all mixed contacts. Second, these strategies are relatively ‘more radical’. *Selective* and *total retreating* restrict their own freedom of movement in daily life, *resistance* disturbs and disrupts important social relations, *total conforming* drastically transforms or denies the Moroccan and/or Islamic part of their identity and *internalising* gives their lives a ‘criminal’ or ‘radical’ turn. Third, these reactions are more ‘conflictual’ – with the exception of *total conforming*, because *resistance* and *internalisation* lead to confrontations with ‘the Dutch’ and *retreating* to a physical and social distance from ‘the Dutch’.

Resisting and *selective retreating* are strategies that occur to a much lesser extent among Moroccan Dutch young men. From this, it can be concluded that in some cases the need still exists to challenge or retaliate experienced stigmatisation or to physically avoid certain contacts with ‘the Dutch’. *Total retreating*, *total conforming* and *internalising*, on the other hand, are strategies that are not used at all by the interviewed Moroccan-Dutch young men and thus seem to be unpopular strategies among Moroccan-Dutch young men in general. Based on these findings, the threat that Moroccan-Dutch young men

isolate themselves from 'society' or create 'parallel societies' in response to stigmatisation, that is sometimes outlined in literature and public discourse, hardly seems to be real. Moroccan-Dutch young men therefore do not (or barely) resemble the passive, vulnerable and defenceless victims on which a stigma is projected and who then completely internalise it as is outlined in labelling theories. Lemert's idea of *secondary deviance* therefore does not seem to apply to Moroccan-Dutch young men. These young men look more like 'resilient' agents who, despite the negative emotions that stigmatisation evokes in them and the various, sometimes complex, painful and radical stigmatising situations that they experience, deal with projections in a creative way or even bend them to their advantage. Finally, based on these findings, they do not (or hardly) *totally conform* to the dominant culture, because of the experienced stigmatisation and pressure to assimilate.

Based on these findings, it is to be assumed that Moroccan-Dutch young men find more stable and satisfying solutions for the experienced stigmatisation in the earlier discussed relatively mild reactions – *ignoring*, *selective conforming* and *reforming* – and to a lesser extent in *selective retreating* and *resisting*, than in the relatively far-reaching reactions such as *total conforming* to 'the Dutch', the *total retreating* from contacts with 'Dutch' or the *internalisation* of the stigma of 'the Moroccan' by becoming a nuisance maker, criminal or extremist. The fact that Moroccan-Dutch young men make more use of 'mild' and 'compliant' coping strategies does not mean that the stigmatisation is not that bad or does not affect them. This only indicates that they manage to deal with these painful, radical, inhumane and negative experiences in a flexible, resilient and resourceful way.

Patterns in reactions: Situations, moral careers and group dynamics (chapter 9)

Moroccan-Dutch young men can also be characterised as 'flexible' and 'resourceful', because they know how and when to use specific or different combinations of coping techniques or strategies in different stigmatising situations. A couple of factors play a role in the use of certain techniques and strategies. First, the situational factors of the stigmatising interaction play a role in how the stigmatisation is responded to and dealt with, such as: the person who stigmatises, the seriousness of the stigmatisation, the interests at stake, the own mood at that moment and the setting of the stigmatising interaction. In addition, the life stage in which a person finds himself in plays an important role in the preference someone has for certain strategies. For example, at a young age it seems that some of them are much less 'concerned' with and 'less aware' of stigmatisation and its significance and implications and this increases as one grows older. Most of them also become more and more 'accustomed' to stigmatisation over the years, which in their opinion generally reduces the impact of stigmatisation. At the same time, we see that some Moroccan-Dutch young men are becoming increasingly less *conforming* because they are becoming more independent and autonomous as a result of a moral development. In addition, there is also less and less *resistance* because of the counterproductive and conflicting nature of this strategy and because they outgrow puberty – a phase in which the strategy of resistance plays an important role. On the other hand, we also see that *ignoring* and *reforming* out of pragmatism become increasingly more attractive as young Moroccan-Dutch young men get older. In addition to pragmatism, *ignoring* is still or becomes more attractive at an older age because it is

relatively less radical compared to *total* and *selective retreating* in which such situations are physically avoided in advance. It can also be said that getting used to stigmatisation and the accompanying reduced experienced impact together could also explain the preference for relatively 'milder', 'compliant' and 'harmonious' reactions over relatively more 'radical' and 'conflictual' strategies.

In addition to the situational factors and the *moral career*, a number of group dynamics also influences the reactions to stigmatisation. We see for example that Moroccan-Dutch role models or peers, such as family members, friends or colleagues, sometimes influence the preference for coping strategies. We also see that the strategy of *reforming* is done out of group responsibility (the Moroccan or Muslim community) and that *selective conforming* leads to a feeling of disloyalty towards other Moroccan Dutch and Muslims and that this feeling influences how and how far one *selectively conforms*.

The Moroccan panic: a contemporary *moral panic* (chapter 10)

In this dissertation, (classical) *moral panic* theory has been revalued and renewed. This revaluation has shown that modern variants have abandoned the theoretical roots of the original *moral panic* theory and have therefore lost their usefulness, theoretical coherence and analytical precision. For this reason, I have taken the classical *moral panic* theory of Cohen and Young as a starting point. Part of this classical variant is the *rule of symmetry*, which prescribes that both the societal reactions to the social deviants – the *moral panic* side – and the impact of this mass stigmatisation on the social deviants – the *folk devil* side – must be examined. This has led to a twofold study in which, on the one hand, the public discourse on 'Moroccans' has been examined and, on the other hand, the way in which young Moroccan Dutch in their daily lives deal with this negative discourse about them. This symmetrical investigation of a *moral panic* offers a much richer and holistic perspective on societal reactions and should therefore be applied much more in the social sciences than is currently being done. With this rule of symmetry, also a good distinction can be made between a *media hype*, in which the concern is limited to media discourse, and a *moral panic*, in which the concern is shared by the audience of the media discourse and effects the daily lives of the social deviants on which the panic focuses.

Regarding the theoretical innovation, I have enriched Cohen's *gallery of folk types* on the *moral panic* side with a third folk type. This gallery consisted of the social construction of role models such as the *folk hero* – the embodiment of the culture and morality of the dominant majority – and the *folk devil* as anti-role model who symbolises the opposite subculture and immorality of the social deviants. In this dissertation, I have added the concept of *folk saint* to this *gallery of folk types*, a social type that functions as a role model specifically for the social deviants. This concept adds an extra dimension, because it shows that social deviants are not only designated as *folk devils* within the labelling processes of a *moral panic*, but that some – namely those who conform to the dominant culture – also serve as role models for the socially deviant group members and are pushed forward in media discourse. On the *folk devil* side, I have added Goffman's *stigma* theory, which has proved to be extremely complementary to the classical *moral panic* theory. This theory does not only provide *sensitising concepts* with which the impact of the stigmatising processes of a *moral panic* can be found in social interactions, but also explanations for the way in which people deal with such mass stigmatisation in daily life. For this reason,

this linking of *stigma* theory to *moral panic* theory should be used more often in social sciences. Furthermore, from this *stigma* theory and from other literature and theories about reactions to discrimination and stigmatisation, I have made a workable and useful selection of coping strategies, with which I have been able to distinguish and understand the different empirical reactions of Moroccan-Dutch young men. The fusion of theoretical and empirical reactions in this dissertation has led to some new coping strategies and coping techniques. From these observed reactions, it appears that Lemert's secondary deviance – in contrast to Goffman's *stigma* theory – does not hold true when it comes to Moroccan-Dutch young men. They react less simplistic, namely with a range of mild reactions that they have in their flexible toolbox and not with the *internalisation* of the stigma.

The revaluation of the classical *moral panic* theory in this dissertation has led to the 'integrated' *moral panic* theory – in other words the successful integration of classical *moral panic* theory and *stigma* theory. With this updated *moral panic* theory, the 'real problems' of contemporary societal overreactions and at the same time the effects of mass stigmatising overreactions of groups of social deviants can be exposed and explained. Two findings that cannot be observed without the classical *moral panic* theory and the theoretical innovation of this dissertation.

Curriculum Vitae

Abdessamad Bouabid is geboren op 25 augustus 1983 in Utrecht. In 2001 behaalt hij zijn Havo-diploma aan het College Blaucapel in Utrecht. Abdessamad vervolgt zijn studie aan de Hogeschool Utrecht waar hij na het behalen van zijn propedeuse van de opleiding Management, Economie & Recht in 2004 de overstap maakt naar de opleiding Criminologie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, waar hij in 2007 zijn bachelor-diploma behaalt. In 2010 behaalt hij zijn master-diploma in *International and Comparative Criminology*.

In 2009 treedt Abdessamad in dienst bij het COT, instituut voor Veiligheids- en Crisismanagement, waar hij als student-assistent meewerkt aan kwalitatief onderzoek naar polarisatie en radicalisering in twee veiligheidsregio's. In 2010, na het behalen van zijn master-diploma, treedt hij volledig in dienst bij het COT waar hij als onderzoeker-adviseur kwalitatief onderzoek doet naar onder andere polarisatie en radicalisering, coffeeshopbeleid en preventief fouilleren.

In 2011 dient Abdessamad een voorstel in bij het NWO voor een promotieonderzoek en wordt hem de Mozaïek-beurs toegewezen. Hiermee doet hij, onder supervisie van prof. dr. René van Swaaningen en prof. dr. Richard Staring, vijf jaar lang onderzoek naar de maatschappelijke reacties op 'Marokkanen' en de manier waarop Marokkaans-Nederlandse jongemannen hiermee omgaan in het dagelijks leven.

Tijdens zijn promotietraject is Abdessamad ook betrokken bij het onderwijs voor de opleiding Criminologie van de Erasmus School of Law. Hierbij verzorgt hij met name vakken die methoden en technieken van criminologisch onderzoek betreffen.

Abdessamad is op dit moment werkzaam als wetenschappelijk onderzoeker en docent bij de Erasmus Universiteit Rotterdam. Zijn onderzoeksinteresses zijn sociale deviantie en de maatschappelijke reacties hierop.

PhD-portfolio

Naam promovendus: Abdessamad Bouabid
Instituut: Sectie Criminologie, Erasmus School of Law,
 Erasmus Universiteit Rotterdam
Onderzoeksschool: Monitoring Safety and Security
PhD-periode: November 2011 - januari 2018
Promotor: Prof. dr. René van Swaaningen
Copromotor: Prof. dr. Richard Staring

<i>Deelname aan seminars/workshops/lectures</i>	
<i>ESL Lunch Lectures, Erasmus School of Law; Rotterdam</i>	2011-2014
<i>LINC/UCL Research Seminar: 'Seductions of Crime and the Ethnography of Urban Violence: a Meeting with Jack Katz'</i>	2013
<i>Lunch Lectures Monitoring Safety & Security, Erasmus School of Law; Rotterdam</i>	2013-2018
<i>Junior meetings Criminologie, Erasmus School of Law; Rotterdam</i>	2015-2018
<i>Workshop Microportretten (als panellid), Centre for the Study of Islam and Society, VU, Taalstrategie, LJS Media Research; Leiden</i>	2017
<i>Deelname aan conferenties</i>	
<i>NVC-congres</i>	2011-2018
<i>Common Study Programme in Critical Criminology</i>	2011-2018
<i>Cultural Criminology Conference</i>	2013-2018
<i>Gevolgde cursussen</i>	
<i>Introduction to Methods of Legal Research, Erasmus School of Law; Rotterdam</i>	2011
<i>Advanced Qualitative and Legal Methods in Criminology. Utrecht University, Summer School; Rotterdam</i>	2013
<i>ProbleemGestuurd Leren. Risbo; Rotterdam</i>	2013
<i>Atlas.ti course, Evers Research</i>	2013
<i>Presentaties over proefschrift</i>	
<i>Conference on 'Conflict, Cooperation and Transformation', European Society for the Study of Symbolic Interaction; Rotterdam</i>	2012
<i>Seminar with prof. David Brotherton, Robby Roks and Tom de Leeuw</i>	2012
<i>ESL Lunch Lecture, Erasmus School of Law; Rotterdam</i>	2012
<i>EUR Talent Day, Erasmus University of Rotterdam; Rotterdam</i>	2012
<i>NVC Studiemiddag over Kritische Criminologie, Nederlandse Vereniging voor Criminologie; Leiden</i>	2013
<i>Cultural Criminology Conference on 'Resistance', Vrije Universiteit Amsterdam; Amsterdam</i>	2013

<i>Common Sessions Conference, Common Study Programme in Critical Criminology; Canterbury, Engeland</i>	2013
<i>Common Sessions Conference, Common Study Programme in Critical Criminology; Rotterdam</i>	2015
<i>Cultural Criminology Conference on 'the Other', Vrije Universiteit Amsterdam; Amsterdam</i>	2015
<i>Conferentie: Over beeldvorming gesproken. Hoe kunnen we moslimdiscriminatie voorkomen? Ministerie van Sociale Zaken en Gemeente Den Haag; Den Haag</i>	2018
<i>Common Sessions Conference, Common Study Programme in Critical Criminology; Canterbury, Engeland</i>	2018
<i>Cultural Criminology Conference on 'Global Issues, Cultural Perspectives, Utrecht University; Utrecht</i>	2018
<i>Diversity and inclusion in research, Erasmus School of Law; Rotterdam</i>	2018
<i>NVC Congres, Nederlandse Vereniging voor Criminologie; Leiden</i>	2018
Onderwijsactiviteiten	2011-2018
<i>Inleiding Criminologie</i>	
<i>Inleiding Methoden en Technieken (B1)</i>	
<i>Inleiding Strafrecht</i>	
<i>Methoden en Technieken voor Criminologisch Onderzoek</i>	
<i>Onderzoeksvaardigheden</i>	
<i>Practicum Observeren</i>	
<i>Practicum Interviewen</i>	
<i>Diverse gastcolleges</i>	
<i>Tweede lezer bij diverse masterscripties</i>	
Publicaties	2011-2018
Recensie: Bovenkerk, F. (2014). Marokkaan in Europa, crimineel in Nederland. <i>Tijdschrift voor Veiligheid</i> , (13) 4, p. 52-55.	
Bouabid, A. (2016). De Marokkanenpaniek: de sociale constructie van 'Marokkanen' als folk devils. <i>Tijdschrift over Cultuur & Criminaliteit</i> , 1, p. 82-99.	
Bouabid, A. (2016). Riots of the other: an analysis of societal reactions to contemporary riots in disadvantaged neighbourhoods in the Netherlands. <i>European Journal of Criminology</i> , 13 (6), p. 714-726.	